

“DIDASKALEION,,

STUDI DI LETTERATURA E STORIA CRISTIANA ANTICA

DIRETTORE: **PAOLO UBALDI**

REDATTORE: **Sisto Colombo**

...

DIREZIONE E REDAZIONE

Via Madama Cristina, 1
TORINO (106)

AMMINISTRAZIONE

S.E.I. - *Corso Regina Margherita, 174*
TORINO (109)

TORINO

SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE

Corso Regina Margherita, 174

TORINO - MILANO - GENOVA - ROMA - PARMA - CATANIA

SOMMARIO

- Il ritmo della prosa liturgica e
il « Praeconium Paschale » . F. DI CAPUA.
Emendazione a Metodio d'Olimpo
(Simposio XI, pag. 290) . MERCATI SILVIO GIUS.
Observatorum in aliquot Orientii
et Paulini Petricordiensis car-
minum locos specimen . . . UMBERTO MORICCA.
Il dogma della divinità nel « Cor-
pus Dionysiacum » (*continua*) . DOTT. SARTORI.
Recensioni.

PROPRIETÀ LETTERARIA

IL RITMO NELLA PROSA LITURGICA E IL *PRAECONIUM PASCHALE*.

I.

Nella liturgia dei primi secoli cristiani, spesso, l'elemento lirico si unisce a quello oratorio: la preghiera si sposa all'ino, la lode all'esortazione e alla massima morale, l'immagine biblica alla formola dommatica. Nella più fervente delle preghiere, in un *oremus* brevissimo, in una laude s'incontrano degli accenni dommatici, dei ricordi storici, vive esortazioni morali; dall'altra parte, in una breve narrazione della passione di un martire, nell'esposizione della vita e dei miracoli d'un santo, in un sermone morale, in un'omelia parenetica spunta, dove meno si aspetterebbe, l'elemento lirico. L'anima religiosa, nel momento stesso in cui insegna le verità dommatiche e morali della propria fede, oppure espone le gesta gloriose degli eroi e dei santi, è, a tratti, rapita come in un'estasi, e non può fare a meno di effondere la commozione e gli affetti di cui il cuore è pieno: così l'eloquenza sbocca nella lirica. Però, nello stesso slancio lirico, essa vuole che tutti partecipino al proprio bene, e naturalmente tende alla conversione degli altri: e così alla lirica si accompagna l'oratoria. ⁽¹⁾ Questo stato d'animo si riflette anche negli antichi

⁽¹⁾ La chiesa docente, mediante il rito, non mira al puro diletto estetico; più che diletta vuole istruire, commuovere, persuadere: *docere et flectere*. All'effusione lirica si unisce uno scopo pratico, didascalico. Nella liturgia è rara la lirica pura. Essa è il canto collettivo della turba dei fedeli. Anche quando chi canta è uno solo, il suo canto è l'eco della moltitudine devota, che, cantando, si rafforza nella fede, ravviva le proprie speranze, si riaccende nell'amore.

canti liturgici. Da una parte l'antico canto ecclesiastico melodico, spesso, si attenua fino a divenire un semplice recitativo declamato; dall'altra il sermone, l'omelia, il panegirico s'innalzano e si trasformano in una declamazione ritmica quasi cantata. Sorge così un nuovo genere letterario lirico-oratorio di ricca e varia ispirazione, il quale si potrebbe chiamare liturgico. Credo inutile avvertire che, quando diciamo genere letterario liturgico, diamo a questa denominazione un valore storico e pratico, non estetico. Ma quello che molto più importa notare, sia dal punto di vista letterario che artistico, è il fatto che esso trovò la migliore e più adatta espressione nella forma della prosa ritmica.

In Occidente, dal secondo al settimo secolo, l'eloquenza e la liturgia adottano, quasi sempre, come forma artistica la prosa *numerosa*. Nelle omelie e nei panegirici troviamo applicate le medesime leggi ritmiche che negli *oremus*, nelle benedizioni, nei prefazi, negli inni. ⁽¹⁾ Il *numero* poetico, quello che gli antichi trattatisti chiamarono *metro* per distinguerlo dal *ritmo* in generale, il quale abbraccia e la poesia e la prosa, mal si adatta all'effusione dell'animo del fedele, che ora trema e s'inabissa dinanzi alla maestà divina, ora gioisce e s'inebria nella contemplazione dell'eterna bontà; ora vuol convincere il fratello a essere buono, ora vuol persuaderlo ad amare Iddio, suo creatore e redentore. Il ritmo poetico ha in sè qualche cosa di troppo fisso e meccanico; esso esige una successione determinata e costante di brevi e lunghe, di sillabe atone e toniche, e quasi par che legghi e impacci i liberi movimenti dell'anima religiosa. ⁽²⁾ Meglio si presta la prosa ritmica. Qui il periodare assume l'andamento d'una

⁽¹⁾ Quel che si dice qui su l'ispirazione lirico-oratoria della liturgia e sulla sua espressione sotto forma di prosa ritmica, vale specialmente per l'antica liturgia latina; ma è chiaro che, *mutatis mutandis*, si può applicare a qualsiasi liturgia.

⁽²⁾ Questo si doveva avvertire molto più nel mondo latino durante i primi secoli della diffusione del cristianesimo. La poesia latina aveva assunto metri e ritmi imitando i poeti greci; già fin dal II secolo aveva perduto quasi ogni contatto con l'anima popolare, e s'era trasformata

strofa lirica libera, con membri e incisi di varia lunghezza, che terminano con poche cadenze sonore, le quali or simmetricamente s'intrecciano, or armoniosamente si rispondono. Il periodo, pur procedendo più libero e meno impacciato della strofa poetica, ha nondimeno un ritmo, che accompagna e rinforza i diversi atteggiamenti del pensiero e gl'intimi sentimenti di chi loda o prega. Non c'è da meravigliarsi, perciò, se la liturgia e l'eloquenza, che frequentemente si fondono in un'unica effusione lirico-oratoria, abbiano adottato la prosa ritmica e trovato in essa il mezzo più potente ed efficace per esprimersi. Nei lunghi trattati e nei sermoni questa prosa *numerosa* può, talvolta, riuscire anche un po' noiosa: falsando il tono del componimento, fa sì che s'avverta un certo distacco tra il pensiero e la forma, tra la materia grave e piana e l'espressione enfatica e ritmica. Ma nelle brevi orazioni e nelle altre formole liturgiche riesce, quasi sempre, propria ed efficace. Sembra creata apposta per esse.

Il componimento liturgico, dove meglio si rivela il connubio tra l'effusione lirica e l'esortazione eloquente, e dove la preghiera e la lode s'uniscono, senza stridere, con l'ispirazione mistica e la descrizione oratoria, è il *Praeconium Paschale*. Qui, pensiero, ritmo, canto si fondono in un tutto omogeneo e armonico, giacchè l'ispirazione sacra trova, nella prosa *numerosa* e nel canto declamato, l'espressione adeguata, ch'è, nello stesso tempo, artistica e popolare.

L'esame ritmico di questo brano liturgico potrà riuscire utile ai cultori della sacra liturgia, perchè li farà meglio penetrare nell'arte degli antichi maestri; e gioverà, senza dubbio, anche a quei filologi che si occupano del ritmo prosaico negli oratori greci e latini. Nella melodia, che accompagna questa *Laus cerei*, essi potranno intravedere che cosa era l'an-

in un esercizio letterario e scolastico. L'uomo nuovo cristiano vi si doveva sentire a disagio: cfr. S. COLOMBO, *La poesia cristiana antica* Roma, 1910, pag. 11 e segg.

tica declamazione oratoria. Ma prima di procedere all'esame ritmico delle clausule, sarà bene premettere alcune interessanti notizie storiche sull'origine e lo svolgimento della funzione religiosa in cui il *Praeconium* veniva declamato.

II.

I primi cristiani, radunandosi in casa di qualche ricco da poco convertito o presso il capo della comunità, dopo il sacrificio vespertino, accendevano una lucerna, al cui lume continuavano a pregare e a predicare. Ben presto questo lume, acceso per la necessità di diradar le tenebre della notte, assunse un significato simbolico, e mentre s'accendeva venivan recitate delle speciali preghiere e s'innalzavano inni al Signore. Tale rito ebbe uno sviluppo maggiore nelle vigilie domenicali, e l'ufficio serale del sabato prese il nome di *λυχνικόν* o *lucernaris* dall'accendersi della lucerna. ⁽¹⁾ Tra gl'inni, che allor si cantavano, fu celebre e diffuso in Oriente l'inno *Φῶς ἱλαρόν*; a cui, in Occidente, possiamo opporre quello di Prudenzio, *Ad incensum lucernae*, ⁽²⁾ che ben presto, divenne popolare nella Spagna.

L'ora della sera così suggestiva, la riunione e la veglia notturna, l'accendersi dei lumi, la luce da Gesù portata agli uomini, la resurrezione del Redentore, l'aspettazione del suo ritorno, eran fonte d'immagini bellissime e di alta poesia, e suscitavano profonda commozione nell'animo dei fedeli. ⁽³⁾

⁽¹⁾ Questo rito dell'accendersi della lucerna nelle sere del sabato, per continuare la lettura delle Sante Scritture, era già in uso nelle sinagoghe. Molte testimonianze dei Padri ci permettono di seguir le varie tappe dello sviluppo dell'ufficio del *lucernaris*. Cfr. specialmente S. BASILIO, *De Spiritu* S. 29, 73; MIGNE, *P. L.* XXXII, 205; S. AMBROGIO, *De virginibus*, III, 4, 18; MIGNE, *P. L.* XVI, 237; S. GIROLAMO, *Epistola ad Laetam*, 9, *P. L.* XXII, 875. Su tutto questo argomento vedi I. SCHUSTER, *Liber Sacramentorum*, Torino, 1926, vol. IV, 1-14.

⁽²⁾ *Cathemerinon* hymn. V; MIGNE, *P. G.* LIX, 818.

⁽³⁾ « Eteria ci descrive a colori smaglianti l'Ufficio serale nell'Anastasi di Gerusalemme, quando, alla presenza del clero, dei monaci e

Commovente è il racconto che ci ha lasciato Uranio della morte di S. Paolino, vescovo di Nola. Il santo si trovava in uno stato comatoso, da cui per poco si risvegliò come uno che si desti da un lungo sonno; visto che era sera, l'ora del *Lucernaris*, stese le mani, e, con un filo di voce, cantò: « Paravi lucernam Christo meo. » ⁽¹⁾

Questo rito serale, così bello e poetico, già comune in Oriente e nell'Italia Meridionale, fu introdotto da S. Ambrogio nella chiesa di Milano, di qui si diffuse in tutto l'Occidente penetrando, più tardi, anche a Roma. ⁽²⁾

III.

Di tutte le vigilie domenicali la più solenne è, senza dubbio, quella che precede la domenica di Pasqua. Un'antica tradizione orientale affermava che il ritorno di Gesù, la *parousia*, sarebbe avvenuta in tale notte. Era naturale che questa veglia si celebrasse con particolare splendore e solennità. Invece della solita lucerna si accendeva un grosso cero; dopo la recita delle preghiere e il canto degl'inni, il vescovo, circondato dal clero e dai fedeli, sedeva, e un diacono, facendosi nel mezzo o salendo sull'ambone, recitava l'elogio di quel cero, simbolo di Gesù, luce e salvezza dell'umanità. Era, spesso, una vera declamazione retorica, ora in prosa ora in versi, simile a quelle che allor si recitavano nelle scuole e nelle riunioni letterarie. Non c'era una formola fissa; il diacono, a cui spettava recitar le lodi del cero, ne preparava una

di tutto il popolo, dall'interno del Santo Sepolcro, si recava fuori il liturgico lume col quale s'iniziava il *Lucernare*, mentre, frattanto, l'aula, dalle cui volte pendevano gran numero di lampadari, veniva rischiarata sfarzosamente. » I. SCHUSTER, op. cit. p. 4.

⁽¹⁾ Quasi ex somno excitatus, Lucernariae devotionis tempus agnoscens, extensis manibus, lenta licet voce: *Paravi lucernam Christo meo*, Dominò decantavit. » MIGNÉ, P. L. LIII, 862.

⁽²⁾ Cfr. L. DUCHESNE, *Origines du Culte chrétien*, Paris, 1909, 32.

o se la faceva preparare. Anche S. Agostino ne aveva composta una ⁽¹⁾; due ne troviamo tra le opere di Ennodio, vescovo di Pavia ⁽²⁾, altre ci son rimaste tra le antiche raccolte liturgiche ⁽³⁾.

Il diacono Presidio aveva pregato S. Girolamo di comporgli una *laus cerei*, che avrebbe declamato nella prossima pasqua; ma il Santo non vedeva di buon occhio queste ostentazioni letterarie di diaconi vanitosi, recitate più per farsi ammirare e applaudire che per vera devozione. Il principio della risposta di S. Girolamo merita d'esser letto; esso, pieno di vita e di calore, è una critica giusta, benchè un po' acerba, di queste sacre declamazioni, di cui erano ingredienti immancabili la cera, le api e le Georgiche di Virgilio. Tra l'altro apprendiamo da questa lettera che le lodi del cero pasquale erano scritte in prosa ritmica con clausule che mollemente si ripetevano:

« Nulla res — vetus inquit Comicus — tam facilis est, quin difficilis fiat, si invitus facias. Quod si ille rem facilem difficulter fieri invito animo putavit, quid me facere posse existimas in re maxima, et nullius umquam edisserata eloquentia? Nam quicumque voluerunt de laudibus Cerei dicere, plenisque, ut aiunt, ventis ingenii sui intendere vela, et quasi quaedam pelagi alta penetrantes, vicina abscondere littora: statim in orationis foribus retinet oratorum clamor, florum pratorumque descriptio, ET IN MODUM SONANTIS AURAE MOLLITER VERBA CADENTIA ⁽⁴⁾, dum describuntur apes, quod sine coitu generantur et generant, quod solae a concubitu liberae, natos ore legunt, arte componunt, et quadam

(1) Quod in laude quadam cerei breviter versibus dixi:
« Haec tua sunt, bona sunt, quia Tu bonus ista creasti,
Nil nostrum est in eis, nisi quod peccamus amantes,
Ordine neglecto, pro Te, quod conditur ab Te. »

De Civitate Dei, xv, 27; MIGNE, *P. L.* xli, 467.

(2) Sono gli opuscoli IX e X di questo scrittore; MIGNE, *P. L.* lxiii, 259-62

(3) Cfr. MIGNE, *P. L.* lxxxv, 437.

(4) « Verba molliter cadentia » sono le clausule.

ratione vitali, animas apiculis, non de suo inserunt. Praeterea Virgilii totus Georgicorum liber profertur in medium, rex advolans agmen inducit, tantoque strepitu diversa narrantur munia, ut militaribus castris interesse te credas. Sed cum haec audieris sive legeris, laudabis oratoris eloquentiam. Et ut breviter signem, puto te Quintiliani controversiae recordari, in qua pauper, dolens ob interitum apum, flores ab impotentissimo divite venenatos. Esto, haec iucunda sint, et aurem composito pede mulceant ⁽¹⁾, quid ad diaconum, quid ad Ecclesiae sacramenta, quid ad tempus Paschae...? » ⁽²⁾

IV.

Tra le molte *laudes cerei* una divenne giustamente classica: è il *Praeconium Paschale*, detto comunemente *Exsultet*, dalla parola con cui incomincia. Esso venne adottato in molte chiese e anche oggi si legge nel Messale romano ⁽³⁾. Gli abusi dei diaconi, che volevano fare sfoggio della loro abilità declamatoria, il decadere degli studi e dell'ispirazione liturgica fecero sì che, invece di comporre ogni anno una formula nuova, se ne scegliesse una e quella si ripetesse sempre. La scelta fu felice. L'*Exsultet* è un brano liturgico bello e interessante ⁽⁴⁾, a cui per nulla si adatterebbe la critica di S. Girolamo; quantunque non vi manchino le lodi delle api, simbolo della verginità, e qualche accenno virgiliano. S'inizia con un invito solenne alle angeliche turbe, affinché facciano sentire lo squillo di vittoria delle loro trombe; segue un in-

⁽¹⁾ La frase « aurem composito pede mulceant » allude al ritmo prosaico. *Compositio, compositus*, nella retorica del tempo, erano termini tecnici per indicare le clausule.

⁽²⁾ MIGNE, *P. L.* XXX, 132-8. La genuinità di questa lettera è stata molto ben difesa da G. MORIN, nella *Revue Bénédictine*, VIII, 1891, p. 20-27, e IX, 1892, p. 392-7.

⁽³⁾ Vi furono, però, fatte delle aggiunte, dei tagli e qualche ritocco.

⁽⁴⁾ Nel medioevo fu attribuito a S. Agostino; altri fece il nome di S. Leone; ad ogni modo esso risale, quasi certamente, al quinto secolo.

vito non meno squillante alla terra tutta e alla Chiesa per la resurrezione di Gesù. Poi il tono si smorza, dalla lirica si passa all'oratoria. Il levita si rivolge agli uditori, fa la sua presentazione e si scusa della propria indegnità. Dopo le solite formule liturgiche del *Prefazio*, si affollano i ricordi biblici antichi e recenti. Naturale è il passaggio dalla pasqua cristiana a quella ebraica, che celebrava l'uscita degli Ebrei dall'Egitto. Tra le lodi e i ringraziamenti al Cristo, vittima espiatoria e redentore dell'umanità, con profondo slancio lirico, sgorgante da una mistica contemplazione del mistero della redenzione, si proclama quasi la giustificazione del peccato originale, che meritò d'avere un così grande redentore: « O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem! » ⁽¹⁾. Seguono le lodi del cero e quelle delle api, laboriose e caste, simbolo della verginità di Maria. Qui il carattere oratorio piglia il sopravvento con la minuta descrizione, bella sì, ma un po' lunga, dell'utile insetto ⁽²⁾. Dopo un elogio alla notte della vigilia di Pasqua, quando per la resurrezione di Gesù, il cielo fu di nuovo congiunto alla terra, si rivolge una preghiera al Signore per il papa, per l'imperatore e, nel medioevo, anche per il conte e le sue schiere.

V.

L'*Exsultet*, nel medioevo, veniva declamato dal diacono al mattino del sabato santo. A un tale uso dobbiamo un'intera classe di manoscritti d'un genere del tutto speciale.

⁽¹⁾ Questo brano fu soppresso a Cluny, essendosene scandalizzati i pii monaci.

⁽²⁾ Nel Messale romano opportunamente l'*ecfrasis* delle api venne tolta, giacchè, oltre ad essere scientificamente non esatta, ritarda l'impeto lirico. Attraverso il simbolismo delle api, le Georgiche offrono parecchi spunti alla liturgia e all'oratoria antica. Ecco un nuovo paragrafo sulla fortuna di Virgilio nei Padri e nel medioevo.

Son dei lunghi rotoli dovuti all'Italia Meridionale, che vanno dal decimo al dodicesimo secolo. Scritti in caratteri beneventani, sono ornati di numerose miniature, disposte in un modo caratteristico, cioè in senso inverso al testo. Per tale disposizione i fedeli potevano osservare le figure a misura che il diacono, dall'alto dell'ambone, svolgeva il rotolo. ⁽¹⁾ In questi manoscritti il testo è accompagnato da un canto in neumi longobardi, i quali ci danno una melodia, di cui la struttura ritmica e la semplicità rivelano la più alta antichità. ⁽²⁾ L'analisi di essa ci mostrerà quale doveva essere la declamazione di un discorso scritto in prosa ritmica.

L'*oratio numerosa* richiede, all'inizio e alla fine delle singole parti o sentenze d'ogni periodo, delle successioni varie di sillabe lunghe e brevi, o di sillabe atone e toniche ⁽³⁾, in modo che, al principio e più al termine, la frase abbia una speciale armoniosità. L'orecchio era gradevolmente impressionato e dolcemente accarezzato da quelle cadenze: « in modum sonantis aurae molliter verba cadentia, » come dice S. Girolamo. Tra l'inizio e la clausula il discorso fluiva ben connesso e levigato mediante un'opportuna collocazione delle parole, così da preparare la clausula finale « ut numerose caderet. » Si aveva un alternarsi di sillabe lunghe e brevi, o di sillabe accentate o no, più fisso e regolare alla fine, più libero al principio, più libero ancora nel mezzo della frase. C'era un ritmo iniziale, uno interno ed un ritmo finale.

Cicerone osserva che bisogna badar molto alle clausule, ma non si deve trascurare il principio delle proposizioni:

(¹) Cfr. E. LANGLOIS, *Le rouleau d'Exsultet de la bibliothèque Casanatense*, nei *Mélanges* della Scuola francese di Roma, VI, 1886, 466-82; L. PIERALISI, *Il Preconio Pasquale conforme all'insigne frammento del Cod. Barberiniano*, Roma, 1883; A. EBNER, *Handschriftliche Studien über Praeconium Paschale*, *Kirchenmusikalisches Jahrbuch*, 1893.

(²) Questa melodia è stata pubblicata nella *Paléographie musicale* dei Benedettini di Solesmes, Tome III, deuxième partie, 1895, 147-157.

(³) Nel periodo classico la prosa numerosa si basa sulla quantità delle sillabe; più tardi, come nella poesia, sull'accento.

« Clausulas autem diligentius servandas esse arbitror quam superiora, quod in eis maxime perfectio atque absolutio iudicatur. Nam versus aequae prima et media et extrema pars attenditur, qui debilitatur, in quacumque est parte titubatum; in oratione autem pauci prima cernunt, postrema plerique. » ⁽¹⁾ La clausula è ciò che vi è di più importante nel periodo; ma non bisogna restringere ad essa solo il *numerus* oratorio: « Solet autem quaeri, totone in ambitu verborum *numeri* tenendi sint an in primis partibus atque in extremis: plerique enim censent cadere tantum numerose oportere terminarique sententiam. Est autem ut id maxime deceat, non ut solum: ponendus est enim ille ambitus non abiiciendus; quare cum aures extremum semper exspectent in eoque acquiescant, id vacare numero non oportet; sed ad hunc exitum tamen a principio ferri debet verborum illa comprehensio et tota a capite ita fluere, ut ad extremum veniens ipsa consistat. » ⁽²⁾

Esaminando la melodia che accompagna il *Praeconium Paschale*, troviamo applicate esattamente le norme che Cicerone e gli altri retori danno sul ritmo della prosa *numerosa*: una breve modulazione al principio, poi si continua su una sola nota — una leggera inflessione della voce dà risalto all'accento delle parole più importanti — e la frase termina con una modulazione più ampia sulla cadenza finale. Anche

⁽¹⁾ *De oratore*, III, 192. Cfr. pure, nello stesso libro III del *De oratore*, il § 183, dove Cicerone, seguendo Aristotele, *Rhetor.* III, 8, 5, consiglia di cominciare il periodo con un peone 1° e di terminarlo con un peone 4°.

⁽²⁾ *Orator*, 198-9. Lo stesso ripete Quintiliano: « Et in omni quidem corpore, ut ita dixerim, totoque tractu *numerus* insertus est.... magis tamen et desideratur in clausulis et apparet.... haec est sedes orationis, hoc auditor exspectat, hic laus omnis declamantium. Proximam clausulis diligentiam postulant initia, nam et in haec intentus auditor est. Sed eorum facilius ratio est: non enim cohaerent aliis nec praecedentibus serviunt: exordium sumunt; cum clausula, quamlibet sit composita ipsa, gratiam perdet, si ad eam rupta via venerimus.... Mediis quoque non eo modo cura sit, ut inter se cohaereant, sed ne pigra si longa sint, ne, quod nunc maximum vitium est, brevium contextu resultent Nam tu

qui abbiamo un ritmo iniziale, uno interno ed uno in fine. Sia d'esempio il primo periodo:

E X-SULTET iam angé-li-ca turba cae-ló-rum; exsulent

di-ví-na mysté-ri-a et pro tanti re-gis victo-ri-a tu-ba

into-net sa-lu-tá-ris.

Questo periodo comprende tre membri, ciascuno ha una piccola intonazione che corrisponde all'*initium* del ritmo oratorio; poi la recitazione continua sul *re* e discende al *do* per marcare con un *do-re* l'accento tonico di alcune voci più importanti: *angelica*, *victoria*. Così, pur negl'inizi, si noterà che l'elevazione musicale coincide sempre con l'accento tonico. Questa è una prova evidente che l'accento antico era musicale, nè aveva interamente perduta una tale caratteristica, durante i primi secoli del medioevo, nell'Italia Meridionale. (1)

initia clausulaeque plurimum momenti habent, quod in eis incipit sensus aut desinit, sic in mediis quoque sunt quidem conatus, iique leviter insistent: currentium pes, etiamsi non moratur, tamen vestigium facit. » *Inst. Orat.* IX, 4, 61-66. E Giulio Vittore, compendiando Cicerone e Quintiliano: « Cum per totam orationem, tum praecipue in conclusionibus servandus est ordo verborum, moderate in exordio, in media parte leniter, ita ut magis ad numerum tendat, quam ipsa numerosa sit. » HALM, *Rhetores minores*, 432.

(1) Sull'influenza dell'accento nelle antiche melodie gregoriane, cfr. *Paléographie musicale*, III, « De l'influence de l'accent tonique et du *Cursus* sur la structure mélodique et rythmique de la phrase grégorienne. » Solesmes, 1893; e P. FERRETTI, *Il Cursus metrico e il ritmo delle melodie gregoriane*, Roma, 1913, pag. 147-158. « Sillaba accentata coll'accento acuto voleva dire sillaba emessa con un tono più alto e niente più. Gli

Ma ciò che bisogna maggiormente notare è che le cadenze melodiche dei tre membri sono calcate sulle tre principali clausule del ritmo prosaico latino:

cursus planus: túrba caelórum
 » *tardus*: dívina mystéria
 » *velox*: íntonet salutáris

La cadenza del *cursus tardus* è simile a quella del *cursus planus* con una leggera modificazione dovuta all'inserzione d'una nuova sillaba per lo scioglimento d'una lunga in due brevi:

cursus planus: - ~ - - ~
 » *tardus*: - ~ - ~ ~

Il *cursus velox* è la più sonora delle clausule ritmiche latine e la melodia, che qui l'accompagna, non è meno bella.

Nello svolgimento del canto le stesse cadenze musicali si presentano, quasi sempre, al comparir delle stesse clausule. Le modulazioni insistenti delle tre cadenze accompagnano e dan rilievo ai tre *cursus* del testo.

Come, scandendo i cori delle tragedie greche, noi rintracciamo l'ossatura ritmica delle melodie che ornavano strofe e antistrofe; così, esaminando le clausule di questo brano liturgico, troviamo l'ossatura ritmica della melodia che rivestiva i suoi periodi. La stessa divisione del periodo in membri più o meno ampii, ma sempre tra loro equilibrantisi, produce una specie di simmetria ritmica, la quale vien sostenuta e marcata dalle cadenze che si ripetono e si rispondono. Se l'ossatura ritmica senza la melodia è un puro schema, d'altra parte, senza la conoscenza del ritmo si rischia di falsar la

accenti producevano melodia, ma non ritmo. Questo valore melodico dell'accento lo dimostra sino all'evidenza ogni melodia gregoriana, nella quale l'artista ha preso cura di porre le note acute quasi sempre sulle sillabe accentate del testo. » Ibid. 149.

melodia. Di qui la necessità e l'utilità di dividere questa prosa in membri ed incisi, come facevan gli antichi, e di notarne le clausule o *cursus*. ⁽¹⁾

VI.

- | | | |
|-----|--|------------------------------|
| 1. | Exsultet iam angelica túrba caelórum, | <i>cursus planus</i> |
| | exsultent divína mystéria | <i>cursus tardus</i> |
| | et pro tanti regis victoria tuba íntonet | |
| | salutáris. | <i>cursus velox</i> |
| | Gaudeat et tantis tellus irradiáta fulgóribus, | » <i>tar.</i> ⁽²⁾ |
| 5. | et aeterni regis splendóre lustráta | » <i>pl.</i> |
| | totius orbis se sentiat amisísse calíginem. | » <i>tar.</i> |
| | Laetetur et mater Ecclesia, tanti luminis | |
| | adornáta fulgóribus, | » <i>tar.</i> |
| | et magnis populorum vocibus haec áula | |
| | resúltet. | » <i>pl.</i> |
| | Quapropter adstantibus vobis, frátres caríssimi, | » <i>tar.</i> |
| 10. | ad tam miram sancti huius lúminis claritátem, | » <i>vel.</i> |
| | una mecum, quaeso, Dei omnipotentis misericórdiam invocáte. | » <i>vel.</i> |
| | Ut qui me, non meis meritis, intra levitarum numerum dignátus est aggregáre, | » <i>vel.</i> |
| | luminis sui claritátem infúdens, | » <i>pl.</i> |
| | cerei huius laudem implére perfíciat. | » <i>tar.</i> |
| 15. | Per Dominum nostrum Ihesum Christum, | |
| | fílium súm, | » <i>pl.</i> |
| | viventem secum atque regnantem in unitate Spíritus sancti Déus, | » <i>vel.</i> |
| | per omnia saécula saeculórum. | » <i>vel.</i> |

⁽¹⁾ Il testo, che qui riproduciamo, è quello dato dai Benedettini di Solesmes nell'opera citata, p. 147-157, collazionando parecchi manoscritti.

⁽²⁾ *tar.* = *cursus tardus*, *pl.* = *cursus planus*, *vel.* = *cursus velox*, *tri.* = *cursus trispondaicus*; *disp.* = *dispondaicus*.

- Dominus vobiscum — Et cum spíritu túo. *cursus pl.*
 Sursum corda — Habémus ad Dóminum. » *tar.*
20. Gratias agamus Domino Deo nostro —
 Dígnum et iústum est. » *tar.*
 Vere quia dígnum et iústum est » *tar.*
 invisibilem Deum, Patrem ómnipoténtem, » *pl.*
 Filium eius unigenitum, Dominum nó-
 strum Ihesum Chrístum, » *tri.*
 toto cordis ac méntis afféctu » *pl.*
25. et vocis ministério personáre. » *vel.*
 Qui pro nobis aeterno Patri Adae déoi-
 tum sólvit, » *pl.*
 et veteris piáculi cautiónem » *vel.*
 pio cruóre detérsit. » *pl.*
 Haec sunt enim fésta paschália, » *tar.*
30. in quibus verus ille ágnus occíditur, » *tar.*
 eiusque sanguine postes fidélium conse-
 crántur. » *vel.*
 Haec nox est, in qua primum patres no-
 stros, filios Israel, edúctos de Aegypto, » *tri.*
 rubrum mare sicco vestigio transíre fecísti. » *pl.*
 Haec igitur nox est, quae peccatórum te-
 nébras ⁽¹⁾ » *pl.*
35. columnae illuminatióne purgávit. » *pl.*
 Haec nox, quae hodie per universum mun-
 dum in Christo credéntes, ■ *pl.*
 a vitiis saeculi segregatos et calígine pec-
 catórum, » *vel.*
 reddit gratiae, »
 sóciat sanctitáti. » *vel.*
40. Haec nox est, in qua destructis vínculis
 mórtis, » *pl.*

(1) Qui, o il testo è corrotto, o bisogna leggere, con lieve muta-
 mento, *ténebras peccatórum*, come più giù, *calígine peccatórum*; oppure
 pronunziare *tenébras*.

- Christus ab inferis victor ascendit. *cursus pl.*
 Nihil enim nobis nasci profuit,
 nisi redimi profuisset. » *vel.*
 O mira circa nos tuae pietatis dignatio! » *tar.*
 45. O inaeestimabilis dilectio charitatis, » *vel.*
 ut servum redimeres filium tradidisti! » *vel.*
 O certe necessarium Adae peccatum, » *pl.*
 quod Christi morte delictum est! » *tar.*
 O felix culpa, » *disp.*
 50. quae talem ac tantum meruit habere re-
 demptorem! » *tri.*
 O vere beata nox, quae sola meruit scire
 tempus et horam, » *pl.*
 in qua Christus ab inferis resurrexit. » *vel.*
 Haec nox est, de qua scriptum est: Et
 nox ut dies illuminabitur;
 et nox illuminatio mea in deliciis meis.
 55. Huius igitur sanctificatio noctis » *pl.*
 fugat scelera, » *disp.*
 culpas lavat, » *pl.*
 et reddit innocentiam lapsis, » *tar.*
 moestis laetitiam,
 60. fugat odia, » *pl.*
 concordiam parat, » *tar.*
 et curvat impéria.
 In huius igitur noctis gratia, suscipe, san-
 cte Pater, incensi huius sacrificium ves-
 pertinum, » *vel.*
 quod tibi in hac cerei oblatione sollemni
 per ministrorum manus » *disp.*
 65. de operibus apum sacrosancta reddit Ec-
 clésia. » *tar.*
 Sed iam columnae huius praecónia novi-
 mus, » *tar.*
 quam in honorem Dei rutilans ignis ac-
 cendit. » *pl.*

- | | | |
|-----|--|-------------------|
| | Qui licet divísus in pártes, | <i>cursus pl.</i> |
| | mutuati tamen luminis detriménta non | |
| | nóvit. | » <i>pl.</i> |
| 70. | Alitur enim liquántibus céris | » <i>pl.</i> |
| | quas in substantiam pretiosae huius lam- | |
| | padis apis máter edúxit. | » <i>pl.</i> |
| | Apis ceteris quae subiécta sunt hómini | » <i>tar.</i> |
| | animántibus antecéllit. | » <i>vel.</i> |
| | Cum sit minima corporis parvitate, ingen- | |
| | tes animos angusto vérsat in péctore; | » <i>tar.</i> |
| 75. | víribus imbecíllis | » <i>vel.</i> |
| | sed fórtis ingénio. | » <i>tar.</i> |
| | Haec explorata témporum vices, | » <i>pl.</i> |
| | cum canitiem pruinosa hibérna posúerint, | » <i>tar.</i> |
| | et glaciale senium verni temporis moderáta | |
| | detérserint, | » <i>tar.</i> |
| 80. | statim prodeundi ad laborem cúra succédit. | » <i>pl.</i> |
| | Dispersaeque per agros, libratis paúlulum | |
| | pénnis, | » <i>pl.</i> |
| | cruribus suspénsis insídunt. | » <i>pl.</i> |
| | Partim ore legentes flosculos, | |
| | oneratae victualibus suis ad castra remeant. | |
| 85. | Ibique aliae inestimabili arte cellulas te- | |
| | naci glútino ínstruunt, | » <i>tar.</i> |
| | aliae liquántia mella stípanť, | » <i>vel.</i> |
| | aliae vertunt flóres in céram, | » <i>pl.</i> |
| | aliae óre natos fingunt, | » <i>tri.</i> |
| | aliae collectum e foliis néctar inclúduť. | » <i>pl.</i> |
| 90. | O vere mirábilis ápis, | » <i>pl.</i> |
| | cuius nec sexum másculi víolant, | » <i>tar.</i> |
| | fétus non quássant, | » <i>pl.</i> |
| | nec filii déstruunt castitátem! | » <i>vel.</i> |
| | Sicut sancta concepit Vírgo María, | » <i>pl.</i> |
| 95. | virgo peperit et vírgo permánsit. | » <i>pl.</i> |
| | O vere beata nox, quae exspoliávit Ae- | |
| | gyptios | » <i>pl.</i> |

	ditávit Hebraeos!	<i>cursus pl.</i>
	nox in qua terrénis caeléstia	» <i>tar.</i>
	humanis divína iungúntur!	» <i>pl.</i>
100.	Oramus te, Domine, ut céreus iste,	» <i>pl.</i>
	in honorem nominis túi consecrátus,	» <i>tri.</i>
	ad noctis huius caliginem destruéndam	» <i>vel.</i>
	indeficiens perseverét.	» <i>vel.</i>
	Atque in odorem suavitátis accéptus	» <i>pl.</i>
105.	supernis lumináribus misceátur.	» <i>vel.</i>
	Flammas eius lucifer matutínus invéniat;	» <i>tar.</i>
	ille, inquam, lucifer, qui nescit occásus;	» <i>pl.</i>
	ille qui, regréssus ab ínferis,	» <i>tar.</i>
	humano generi serénus illúxit.	» <i>pl.</i>
110.	Precamur ergo te, Domine, ut nos famu-	
	los tuos omnémque clérum	» <i>disp.</i>
	et devotíssimum pópulum;	» <i>tar.</i>
	una cum beatíssimo papa nóstro	» <i>vel.</i>
	quiete temporum concessa in his Pascá-	
	libus gaudiis	» <i>tar.</i>
	assidua protectione conserváre dignéris.	» <i>pl.</i>
115.	Memento etiam, Domine, famuli tui impe-	
	ratóris nóstri... ⁽¹⁾	» <i>disp.</i>
	et caelestem ei concéde victóriam,	» <i>tar.</i>
	et his qui tibi offerunt hoc sacrificium	
	laúdis,	» <i>pl.</i>
	praemia aetérna largiáris.	» <i>vel.</i>
	Per Dominum nostrum Ihesum Christum	
	fílium túum,	» <i>pl.</i>
120.	qui tecum et cum Spiritu sancto vívit et	
	regnat Déus,	» <i>vel.</i>
	per omnia saécula saeculórum.	» <i>vel.</i>

(1) Qui, nel testo pubblicato dai Benedettini di Solesmes, si aggiunge anche il nome del conte: « necnon et famuli tui comitis nostri... cum omne exercitu eorum. »

VII.

Abbiamo diviso il testo in membri 121, seguendo la melodia; ogni stico corrisponde a una pausa forte nel canto. Di essi 112 terminano con una dell'è quattro clausule principali, e propriamente:

CURSUS PLANUS, accento sulla 2 ^a e 5 ^a sillaba a partir dall'ultima	N° 46
CURSUS TARDUS, accento sulla 3 ^a e 7 ^a sillaba a partir dall'ultima	N° 30
CURSUS VELOX, accento sulla 2 ^a e 7 ^a sillaba a partir dall'ultima	» 27
CURSUS DISPONDAICUS E TRISPONDAICUS . . .	» 10
Totale 113	

Dei 46 *cursus planus*, 31 hanno la cesura prima della terzultima sillaba: *túrba caelórum*; 14 l'hanno prima della penultima: *vínculis mórtis*; uno solo è senza cesura, ma è una formola liturgica fissa: *Patrem ómnipoténtem*. Dei 30 *cursus tardus*, 25 hanno la cesura prima della quartultima sillaba: *irradiáta fulgóribus*; 5 prima della terzultima: *fílios Ísrael*. Abbiamo, inoltre, 5 clausule dispondaiche: *féliz cúlpa*, e 5 trispondaiche: *nóstrum Jhésum Chrístum*.

Rimangono otto finali, che non corrispondono a nessuno di questi tipi di clausule normali al quinto secolo. Di esse quelle segnate ai numeri 53 e 54 son due versetti biblici (11 e 12) del salmo 128°. Se alcuni prosatori non disdegnarono di sottoporre le parole della Santa Scrittura al ritmo, altri religiosamente le rispettarono: il nostro le rispettò. Per spiegare le rimanenti deviazioni dalle regole comuni, bisogna osservare che, alle volte, il prosatore più che alle clausule, mirava a qualche altro effetto stilistico. Un'assonanza, un parallelismo, un chiasmo, un inaspettato avvicinamento d'idee o di suoni lo seduceva, ed egli a tali figure sacrificava la clausula. È una

osservazione questa che bisogna tener sempre presente nell'esame delle prose *numerose* greche e latine. L'apparente eccezione dello stico 42°

« Nihil nobis nasci *profuit*
nisi redimi *profuisset*, »

si deve alla voluta associazione delle due voci verbali: *profuit* e *profuisset*, e alla loro disposizione enfatica in fine di frase.

Alla *concinnitas* e alla disposizione chiastica son dovute queste altre:

« reddit gratiae
sociat sanctitati. »
« fugat scelera
culpae lavat »
« fugat odia
concordiam parat »

e nell'*ecfrasis* delle api:

« Partim legentes flosculos
oneratae victualibus suis ad castra remeant. »



Se, dunque, il liturgista non ritmò queste frasi con le solite cadenze, fu perchè non volle. Qui è proprio il caso di dire che l'eccezione conferma la regola.

Le clausule sono principalmente basate sull'accento; ⁽¹⁾ ma il compositore di questa prosa liturgica, pur essendo vissuto in tempi nei quali il senso della quantità s'era di molto affievolito, cercò di ubbidire anche alle leggi metriche. ⁽²⁾ Le finali, che abbiamo elencate sotto il nome di *cursus planus*, derivano dalla cadenza cretico-trocheo — — / — —. Su 46

(1) Al prevaler dell'accento si deve il fatto che non si ha iato tra una parola terminante in vocale o in *m* e la seguente che incomincia per vocale; per es. *miseriórdiam invocáte*.

(2) Il Ferretti, nell'opera citata, p. 189-201, analizza altre melodie che accompagnano questo splendido brano liturgico, e mostra l'influenza che su di esse ebbe la quantità delle sillabe.

c. planus, 28 sono regolari anche quantitativamente; negli altri si nota qualche sbaglio di quantità.

Il *cursus tardus* risale alle due cadenze ciceroniane del dicretico  e del cretico-tribraco . Questi due schemi metrici son riprodotti da 25 sui 30 *c. tardus*.

Dei 27 *cursus velox*, due soli sono quantitativamente irregolari; gli altri 25 ci danno 20 dicorei, 4 dispondei e un epitrìto primo, preceduti da una parola sdrucchiola. Clausule queste che sarebbero state normali anche ai tempi di Cicerone.

Riassumendo, abbiamo su 113 cadenze, 76 esatte anche metricamente, cioè il 65⁰/₁₀₀ : percentuale quasi eguale a quelle che si ha nei sermoni di S. Leone. ⁽¹⁾

VIII.

Ritornando al confronto tra la melodia e la struttura della prosa ritmica, notiamo che il canto è diviso in strofe, le quali corrispondono ai periodi: quanti periodi abbiamo segnati nel testo, altrettante strofette sono nel canto. La maggior parte di queste hanno tre membri, rare son quelle che ne hanno due o uno, poche di più. La strofe più estesa è la seguente, in cui prevale la *concinnitas* commatica o per incisi:

« Huius igitur sanctificatio noctis
fugat scelera,
culpae lavat,
et reddit innocentiam lapsis,
maestis laetitiam;
fugat odia,
concordiam parat,
et curvat imperia. »

I membri, poi, in cui abbiamo diviso il testo, corrispondono alle pause forti del canto e terminano ognuno con una

(¹) Cfr. TH. STEEGER, *Die Klauseltechnik Leos des Grossen in seinen Sermonen*, Haszfurt, 1908, p. 65-69.

delle tre cadenze melodiche che abbiamo trovate nel primo periodo. Questa divisione in stichi, per noi, è autentica, nel senso che risale all'antico autore della melodia. Essa ci permette di fare un'osservazione di grande importanza. Alcuni filologi, specialmente tedeschi, nell'esaminare le clausule delle prose *numerosae*, sogliono dividere il periodo in parti molto brevi. Ad ogni serie, che è o che sembra ritmica, spezzano la frase senza tener alcun conto del senso. Ciò è un errore. Guardando solamente ai *cursus*, si sarebbe disposti a dividere in due parti le seguenti frasi:

« et pro tanti regis victoria	<i>cursus tardus</i>
tuba intonet salutaris. »	» <i>velox</i>
« laetetur mater ecclesia	» <i>tardus</i>
tanti luminis adornata fulgoribus. »	» »
« rubrum mare sicco vestigio	» »
transire fecisti. »	» <i>planus</i>
« cum sit minima corporis parvitate	» <i>velox</i>
ingentes animos angusto versat in pectore. »	» <i>planus</i>
« dispersaeque per agros	» »
libratis paululum pennis » ecc.	» »

L'autore della melodia le considerò come un'unica frase; e se si bada al senso, si vede che ha ragione. Quei *cursus*, che si trovano nel mezzo della frase, appartengono al ritmo mediano, non a quello finale; altrimenti la declamazione diventa affannosa, il canto asmatico, e il senso stesso ne scapita. ⁽¹⁾ Anche colui che divise l'*Exsultet* nel Messale romano cadde in questo errore.

Le strofette del canto pubblicato dai Benedettini di Solesmes terminano tutte, nessuna esclusa, con la cadenza

(¹) Nei periodi, in cui c'è la *conciinnitas* per incisi, s'incontrano delle frasi molto piccole; ma qui anche il senso richiede questa divisione. Invece, dove il pensiero si svolge per membri ampi, è un errore spezzarli in parti più brevi. Cicerone e Quintiliano assegnano ai membri dei periodi la lunghezza media dell'esametro.

finale del *cursus velox*, anche quando il testo ha un'altra clausula. Le frasi secondarie hanno quelle del *cursus planus* o *tardus*. Siccome la melodia, che accompagna queste due clausule, è, in fondo, la stessa, possiamo dire che tutte le strofette melodiche presentano il seguente schema:

A	<i>cursus planus o tardus</i>		
A	»	»	»
B	» <i>velox</i>		

Cadenza musicale e clausula ritmica, melodia e testo combaciano perfettamente nel primo periodo.

A	<i>cursus planus</i>		
A	»	<i>tardus</i>	
B	»	<i>velox</i>	

È chiaro che l'autore creò la sua melodia su questo periodo; melodia che poi estese a tutto il brano, ripetendola sempre eguale ed adattando ad essa il testo.

IX.

Il testo critico pubblicato dai Benedettini di Solesmes e da noi seguito ⁽¹⁾ è, in generale, superiore a quello riportato nell'odierno Messale romano. Diamo l'elenco dei luoghi dove essi differiscono, facendoli seguire da qualche osservazione. In alcuni punti il ritmo serve a fissar la lezione originale. ⁽²⁾

3. *intonet* — *insonet*

per il senso è preferibile *intonet*.

4. *se tantis tellus* — *et tellus tantis*

se è un evidente errore di stampa, cfr. 7 « Laetetur et mater Ecclesia », perciò abbiamo scritto senz'altro *et* nel nostro testo.

⁽¹⁾ I Benedettini hanno usato l'ortografia medievale, ma per un testo del V secolo è meglio seguire quella classica, adoperata nelle nostre scuole e dalla Chiesa nei libri liturgici.

⁽²⁾ Il numero arabo si riporta agli stichi in cui abbiamo diviso il testo; la prima lezione è quella dei Benedettini, la seconda quella del Messale romano.

5. *splendore lustrata* — *splendore illustrata*

qui abbiamo un esempio tipico del come amanuensi ed editori, ignorando le leggi ritmiche, abbiano guastato il testo, credendo di correggerlo. La lezione *splendore lustrata* parve sbagliata, e fu corretta in *splendore illustrata*, che è più chiara e facile. Ma l'autore usò il verbo semplice per il composto, *lustrata* per *illustrata*, appunto a cagione del *cursus planus*.

9. *adstantibus vobis* — *adstantes vos*

l'ablativo assoluto non è conforme all'uso classico, perciò fu corretto.

10. *sancti huius* — *huius sancti*,

16. *viventem secum atque regnantem* — *qui cum eo vivit et regnat*.

21. *quia* — è omissso,31. *eiusque* — *cuius*,33. *rubrum mare* — *mare rubrum*,

tutte queste varianti sono di poca entità e non cambiano il senso, pure la lezione originaria appare essere quella del testo dei Benedettini.

34. *peccatorum tenebras*

bisogna leggere *ténebras peccatórum* per avere il ritmo.

36. *est* — è omissso.

37. *saeculi segregatos et caligine peccatorum* — *saeculi et caligine peccatorum segregatos*,

anche qui si è cercato di rendere più chiaro il testo, guastandone il ritmo; assolutamente migliore è la disposizione delle parole date dai manoscritti.

53. *ut* — *sicut*.59. *et* è omissso,

73-86. sono omisssi nel Messale romano.

100. *ergo* è omissso.

101. *nominis tui consecratus* — *tui nominis consecratus* per il *cursus* è da preferirsi la lezione del Messale romano.

Castellammare di Stabia, febbraio 1927.

F. DI CAPUA.

EMENDAZIONE A METODIO D'OLIMPO.

(*Simposio XI*, pag. 290)

La strofa 18 dell'inno a Cristo, cantato da Tecla verso la fine del *Simposio* di S. Metodio d'Olimpo, suona così nella recente edizione del Bonwetsch, *Methodius*, Lipsia, 1917, p. 135:

Σοῦ καὶ ἡ ζωητόκος χάρις [ἄθιγκτος] ἄτεγκτος, ἀσπίλους
τὰς σὰς γονὰς ἐν ἀσπόρῳ φέρουσα νηδύι,
μορφὴν ὑπέσχεν ὥς προδοῦσα λέκτρα παρθένος.
ἔλεξεν δ' ἔγκυος, μάκαρ (Segue il ritornello ἀγνέω σοι κτλ.)

Nell'apparato critico non è segnata nessuna variante: soltanto per μορφὴν ὑπέσχεν - παρθένος è indicato il parallelo con Matteo 1, 18 s.

La strofa è stata resa in italiano da P. Ubaldi, *S. Metodio d'Olimpo, Il convito delle dieci vergini*, Torino [1926] p. 110:

Pur l'illibata Grazia,
Coi che ti die' vita, quand'era di te gravido
l'inseminato grembo, d'aver tradito il talamo,
essa, vergine pura,
al sospetto soggiacque; e l'Incinta esclamò:

e in tedesco da L. Fendt, *Des heiligen Methodius von Olymnus Gastmahl in Bibliothek der Kirchenväter*, Kempten-München, 1911, p. 122:

Auch deines Lebens Born, die unberührte Huldin,
Die Starke, dich trug sie im ungefreiten Leibe
Und trug den Schein des Hochverrats am keuschen Lager:
Doch, Seliger, die Schwang're sprach.
Non diversamente dall'Ubaldi aveva interpretato il Com-

befis, *Methodii Convivium virginum*, Parisiis, 1657 (Migne, *P. G.* 18, col. 212 c):

Tua quoque vitae parens, gratia intacta illibata, immaculatos conceptus tuos in viri experte utero gestans Virgo, *maritalis tori proditi in suspicionem venit*, dixit vero praegnans, o Beate...

Così anche il Possin, *Methodii Convivium virginum*, Parisiis, 1657, p. 165:

Tua quoque item ut vitae gratiosa genetrix, intacta, illibata, immaculatos conceptus tuos in viri experte ferens utero *suspicionem laboravit adulterii virgo* etc.

Invece la traduzione del Fendt è più vicina a quella dell'Allacci: *Methodii... Convivium decem virginum*, Romae, 1656, p. 290:

Tua vitam prognerans gratia intacta, immobilis, immaculatam tuam generationem in utero ferens *formam attribuit; quasi lectum tradidisset virgo*.

Ambedue le interpretazioni di μορφήν ὑπέσχεον paiono offrire a prima vista un senso in qualche modo soddisfacente; ma, se si riaccostano all'originale, danno luogo a dubbi e a sospetti. Infatti il vocabolo μορφή non si trova registrato in nessun autore, sia pure della tarda greicità, col significato di *sospetto*. Preso poi nel senso proprio di *forma*, *species*, dovrebbe essere accompagnato dalla specificazione della parvenza (cfr. *Philipp.* 2, 7 μορφήν δούλου λαβών): perciò sarebbe da aspettarsi ὑπέσχεον μορφήν ὡς προδοῦσης-παρθένου, benchè neppure il nominativo ὡς προδοῦσα-παρθένος sia assolutamente da escludere, come participio complementare, intendendosi ὑπέσχεον μορφήν, quale sinonimo di ἐφάνη, ὤφθη e simili.

Dobbiamo però confessare che tutte le volte che abbiamo letto la strofa 18 dell'inno di Metodio ci siamo dovuti fermare su quel μορφήν-παρθένος, che non ci andava affatto, senza tuttavia riuscire a trovare il modo di togliere ciò che ci dava ombra o inciampo. Quand'ecco, che poco fa, leggendo l'omelia di Proclo sull'annunciazione (Migne, *P. G.* 65, col. 740^A) trovo un passo che mi riporta al testo di

Metodio: οὐδὲ ἔστιν ὑπὸ κατάγνωσιν, ὅτι τῇ θεῖᾳ συλλήψει ἐξ ἀγνοίας ὑπήνεγκε μέμψιν. Qui è S. Giuseppe che si giustifica per aver sospettato male della Vergine, appena ne avvertì la gravidanza, anzi per averla anche rimproverata come ἀκρατής, ἄχρωμος, βέβηλος, ἀναιδής..... Inoltre presso un altro oratore sacro, S. Germano, *In Annunciationem* (P. G. 98, col. 334^C) trovo che la Madonna esclama: θλίψως ἡμέρα κατέλαβέ με καὶ μέμψις ἐξ ὑποψίας ὑπῆλθεν μοι καὶ ἐξέτασις μνήστορός μου κατεπίγει με καὶ κυνηφόρησις παιδός μου κατηγορεῖ με, e Giuseppe le chiede poi scusa (col. 337^D): χθὲς ἐξ ὑποψίας σφαλλόμενος μέμψιν ὑπήνεγκα τῇ ωραιότητί σου καὶ τῷ κάλλει σου (Simili pensieri anche presso Pseudo-Crisost. *In Annunciationem*, P. G. 60, col. 758 s.)

Dal confronto di questi passi colla strofa di Metodio sorge spontaneo il dubbio che anche nel terzo verso della strofa si tratti non di *sospetto* o *forma*, bensì di *rimprovero*, *biasimo* e che quindi si debba mutare μορφήν in μομφήν e intendere: dovette lei, vergine, sottostare al biasimo di aver tradito il talamo.

Se non che qualcuno potrebbe obiettare che stando al racconto evangelico, S. Giuseppe non biasimò, ma sospettò, o se fu un biasimo il suo, fu sempre un biasimo *non esplicito*. Noi rispondiamo che non ci è ignota la dottrina ufficiale della Chiesa, di cui citiamo un autorevole espositore, S. Giovanni Crisostomo, *In Matth. homil.* IV (P. G. 57, col. 45): (Ὁ μόνον ὅτι οὐκ ἐκόλασεν, ἀλλ' ὅτι οὐδὲ ἐξείπέ τινι, οὐδὲ αὐτῇ τῇ ὑποπτειομένῃ, ἀλλὰ καθ' ἑαυτὸν ἐλογίζετο..... Τὸ γὰρ μηδεὶ ἐξείπειν, ἀλλ' ἢ κατὰ διάνοιαν ἐνεθυμήθη. ταῦτα ἀκοῦσαι λέγοντος τοῦ ἀγγέλου, ἀναμφισβήτητον αὐτῷ παρεῖχε σημεῖον τοῦ παρὰ θεοῦ λέγοντα ἀπίχθαι; che però accanto a questa dottrina sorse e fiorì una tradizione popolare, che si ispirava alle narrazioni dei libri apocrifi, alla quale fecero larghe concessioni l'innoGRAFIA, l'omiletica e l'arte. Tanto che non deve recare meraviglia il fatto di trovare svolto con tutti i minuti particolari e con tutti i mezzi retorici il tema τίνας ἂν εἶπε λόγους ὁ Ἰωσήφ τὴν παρθένον Μαρίαν ὀγκωμένην εὐρών. Ad esempio

nel Protoevangelo di Giacomo le poche righe di Matteo 1, 18-25 sono stemperate in quattro capitoli (XII-XV) contenenti il lamento di Giuseppe, appena s'accorge della gravidanza, il suo dialogo con Maria, ed un monologo nel quale si chiede quel che debba fare: in alcune omelie i dialoghi tra Giuseppe e Maria e fra l'Angelo e Maria o Giuseppe assumono tale ampiezza da abbracciare ciascuno un'intera duplice serie alfabetica.

È quindi evidente che non può reggersi l'obiezione che nel passo di Metodio non si parli di biasimo (*μέμψις* o *μωμήτις*), perchè il biasimo di Giuseppe non fu esplicito. L'autore può benissimo aver supposto che Giuseppe volgesse o dicesse fra sè e sè quei pensieri e quelle parole che la situazione suggeriva. Già negli altri riferimenti a fatti del vecchio e del nuovo Testamento l'inno rileva qualche modificazione al tenore del testo biblico.

Del resto nemmeno il vocabolo *μωμήτις* implica necessariamente un biasimo *esplicito*, come ben dice lo Schmidt, *Griechische Synonymik*, I, p. 146:

« *Μεμψασθαι* bezeichnet eine mehr oder weniger berechtigte Unzufriedenheit mit einer Person oder Sache, ein daran auszusetzen finden, was sich gewöhnlich, aber *nicht notwendig*, in Worten äussert und in diesem Falle ebenso gut von Wohlwollen zeugen kann. »

Veramente presso Metodio non si trova usato il vocabolo *μωμήτις*, mentre che *μέμψις* ricorre due volte (*De autexusio*, XVI, 6, *μέμψιν ὑπομένωνων*, e *De resurrectione*, I, 59, 4); ma non c'è ragione per escludere l'equivalente *μωμήτις* largamente usato dai poeti (v. *Thesaur.*) e che è passato anche nella prosa: cfr. Plat., *Epist.* VI, 323^D. e *Ad Coloss.* 3, 13. *ἐάν τις πρὸς τινα ἔχῃ μωμήτην*, dove alcuni codici hanno *μέμψιν*, altri *ὀργήν*.

Anche dal lato paleografico la proposta modificazione è pienamente giustificata, per il facile scambio del *μ* col *ν* e del *ν* col *ρ* (cfr. Bast, *Commentatio palaeographica*, p. 725-7). Che essa non sia troppo ardita in un testo che ha una

scarsa tradizione manoscritta (v. la prefazione del Bonwetsch, p. XXVIII-XXXI), lo conferma il prudente e cauto editore di Metodio, il Bonwetsch, il quale a pag. 75, l. 15 (*Simposio*, VII, p. 159) non si è peritato di sostituire ad ἐν ἀφθόρῳ καὶ καθαρᾷ φιλοσοφίᾳ dei codici la lezione ἐν ἀφθόνῳ καὶ καθαρᾷ φιλοσοφίᾳ suggeritagli dal confronto col testo Platonico (*Simposio*, p. 210^D).

Roma.

MERCATI SILVIO GIUSEPPE.

OBSERVATORUM IN ALIQUOT ORIENTII ET PAULINI PETRICORDIENSIS CARMINUM LOCOS SPECIMEN.

I.

Orientii *Commonitorii* libri secundi versus 215 sqq. ita scriptos in codicibus et in antiquis editionibus reperimus:

*Intereunt decies qui ternos vixerit annos
atque illum vixit qui modo millesimus,
postquam postremus finis retinebit utrumque,
certe supremo tempore mortis idem est.*

Viri docti locum haud dubie vitiatum alii alia ratione emendandum esse putaverunt. Schurzfleisch (*Orientius supplemento auctus sive nova e cod. ms. Oxoniensi recensio*, Vimarinae, 1716) in versu 215 *inter eum* pro *intereunt*, et in versu 216 *millesimum* pro *millesimus* posuit; Ellis autem (*Poetae christiani minores*, pars 1, *Corp. Script. Eccles. lat.*, XVI, Vindob., 1888) *millesimus*, quod versus 216 exhibet, in *mille simul* mutavit, intellegens *modo mille simul* (= « just a thousand in all »). Schurzfleischiana emendatio longe longèque Ellisiae praestare mihi quidem videtur. Totam tamen non arbitror esse accipiendam; mihi enim parum placet perfectum *vixit* cum *modo* conexum. Vocem *vixit* ego minime genuinam puto. Lectionem *vixerit*, quam habes in versu 215, in *vixit* coartatam, signo breviationis syllabae *er*, ut in re palaeographica consuetudo est, superposito, ita oculos librarii neglegentius scribentis detinuisse suspicor, ut is in sequenti versu eandem iteraret imprudens. Neque autem admirandum

est, quod *millesimum* secundam syllabam correptam praeferat, cum in numeris tractandis Orientium nonnumquam dormire satis constet.

Hisce positis, legere malim:

*Inter eum decies qui ternos vixerit annos
atque illum vivat qui modo millesimum etc.*

Qui versus haec significant: « Si quaeras quid discriminis inter illum, qui annos triginta vixerit, atque illum, qui modo (= nunc) vivat millesimum, intersit, nullum invenies, dummodo supremum tempus mortis respicias, quod utrique idem est. »

II.

Eiusdem libri versus 275 sq. ita codices atque editiones habent:

*Hos tenebrae iuges caeca sub nocte manebunt:
his lumen tunc flamma severa dabit.*

Pentametrum uno pede carere nemo est quin videat. Ad lacunam explendam, *tenue* Commirius (*Journal de Trévoux*, 1701), *torvum* Baehrens proposuerunt (vide appendicem criticam in editione Ellisiana, quam supra laudavimus). Utrumque reicio. Potius *tantum* (hic adverbialiter, scilicet eadem significatione usurpatum qua *tantummodo* vel *solum* occurrit) esse scribendum eo magis mihi persuadetur, quo minus lectio haec ab illa, quam codices praebent, aberrat. Nam librarius, quotiescumque adverbia *tunc* et *tantum* in artio rem formam contrahebat, tam simili utebatur nota, ut vix diu dicari posset utrum scribere voluisset.

III.

Ibidem, versum 497,

At tu cum legis nostrum quicumque libellum

quis corruptum esse neget, cum nullus sit hexameter, altero pede claudicante? Ellis itaque censet scribendum *relegis*,

sed vocativum potius latere, velut *care*, arbitratur; Baehrens proponit *quando*. Neutri adsentior. Felicius, ut mihi videtur, locum restitutum habebimus, si versus 407-408 ita scribendos esse acceperimus:

*At tu, legisti nostrum quicumque libellum,
nostri, seu malus est seu bonus, esto memor.*

IV.

Paulini Petricordiensis poematii, quod inscribitur *De visitatione nepotuli sui*, versus 74 sq. sic a codicibus traditos editiones omnes prae se ferunt:

*Si dure inque vices ambo optant, ambo retentant,
atque haerens uni pietas succurrit utrique.*

Lectio *si dure* nullum praebet sensum. Pithoeus *sicque duo*, Petschenig (*Poetae christiani minores*, pars 1. *Corp. Script. Eccles. latin.*, XVI, Vindob., 1888) *sic iure* legendum existimarunt. Ipse maluerim *sic pure* (id est *puro corde*); nec certe mihi quicquam melius posse excogitari videtur.

Scribebam Romae mense martio a. MCMXXVII.

HUMBERTUS MORICCA.

IL DOGMA DELLA DIVINITÀ NEL « CORPUS DIONYSIACUM ».

PROLEGOMENI.

§ 1.

IL CONTENUTO DEL « CORPUS DIONYSIACUM ».

La letteratura cristiana elenca fra le opere dei Padri della Chiesa una raccolta di libri, piccoli di mole, ma densissimi di dottrina, dei quali – se la critica storica riuscì stabilirne l'epoca quasi certa della comparsa nel campo scientifico – non potè fare altrettanto nei riguardi dell'Autore, il quale rimane tuttora nascosto completamente sotto il pseudonimo del filosofo Dionigi, convertito da S. Paolo nell'assemblea giudiziaria del tribunale di Atene, situato sul colle di Ares (Marte) e detto perciò Areopago. ⁽¹⁾

S. Dionigi Areopagita, primo Vescovo di Atene, ⁽²⁾ coprè col suo nome questa raccolta, che comunemente ora si chiama: « Corpus Dionysiacum ».

Il « Corpus Dionysiacum » possiamo considerarlo in fatto e in diritto, nel senso che alle opere attualmente esistenti si avrebbe potuto unirne altre, abbastanza chiaramente indicate in quelle, se o fossero state realmente scritte o si avesse potuto scoprirle. Esistono di fatto quattro trattati completi e dieci lettere, che a quelli si collegano nel concetto, così da manifestare il proposito nell'Autore di divulgare le sue indagini teologiche. ⁽³⁾

⁽¹⁾ Act. XVII, 34. — ⁽²⁾ EUSEB. H. E. IV, 23, 4.

⁽³⁾ PIETRO HALLOIX S. I., al cap. XXX della Vita di S. Dionigi, enumera soltanto 8 lettere e fra queste inserisce quella ad Apollofane

I trattati sono i seguenti:

I. <i>Della gerarchia celeste</i>	Capi 15
II. <i>Della gerarchia ecclesiastica</i>	» 7
III. <i>Dei nomi divini</i>	» 13
IV. <i>Della teologia mistica</i>	» 5

Le lettere secondo l'ordine dato da Baldassare Corderio

S. J., sono le seguenti:

- I. A Caio monaco: Della ignoranza e della conoscenza di Dio.
- II. A Caio monaco: Come Dio sia detto superiore allo stesso principio della divinità e della bontà.
- III. A Caio monaco: Che cosa significhi la parola « ἐξάι-φνης = repente, nel mistero dell'Incarnazione.
- IV. A Caio monaco: Cristo vero Dio e vero Uomo.
- V. A Doroteo ministro: Che cosa si intenda per caligine divina.
- VI. A Sosipatro sacerdote: Convieni più occuparsi nel consolidare la verità, che nel confutare le false opinioni.
- VII. A Policarpo vescovo: Come l'errore cada quando la verità è consolidata e come possa venire convertito Apollofane, argomentando dall'eclisse avvenuta alla morte di Cristo.
- VIII. A Demofilo monaco: Come sia conveniente trattare con clemenza i peccatori e mantenere la subordinazione gerarchica.
- IX. A Tito vescovo: Come la teologia esposta simbolicamente sia pericolosa per gli incolti e come convenientemente si divida in mistica e dimostrativa.
- X. A Giovanni, teologo, apostolo ed evangelista esule in Patmos: Predice la prossima liberazione.

A queste dieci lettere furono aggiunte altre tre, sotto il nome di S. Dionigi, le quali hanno una origine ben diversa

certamente apocrita; del resto, tale enumerazione, esclusa la lettera ad Apollofane, può essere interpretata come giusta, qualora si supponga che abbia inteso di indicare soltanto i destinatarii.

ed esistono: la prima, al filosofo Apollofane, in latino ⁽¹⁾, la seconda, a Timoteo sulla morte di S. Pietro e di S. Paolo, pubblicata dal Martin in siriano, armeno e latino ⁽²⁾, la terza, a Tito sull'Assunzione di Maria, in armeno. ⁽³⁾ Si pretese pure di includere nel « C. D. » una lettera accompagnatoria degli atti del martirio di S. Eutropio, amico di Dionigi, al Papa Clemente, nella quale S. Dionigi si raccomanda di divulgare fra i Greci « quam citissime... » la morte del suo amico ⁽⁴⁾.

Il « C. D. » dovrebbe altresì comprendere le seguenti opere, delle quali è fatta menzione in quelle che possediamo.

- I. *De Symbolica theologia*. Questa opera è citata presso: 1) « De coelesti hierarchia », cap. XV, § 6; 2) « De divinis nominibus », cap. I, § 8, IV, § 5, XIII, § 4; 3) « De mystica theologia », cap. III; 4) « Epist. IX ad Titum », § 6.
- II. *De theologicis informationibus*. Quest'opera di carattere fondamentale viene nominata: 1) « De divinis nominibus », cap. I, § 1-3-7; 2) « De mystica theologia », cap. III.
- III. *De anima*. Questo trattato filosofico è ricordato: « De divinis nominibus », cap. IV, § 2.
- IV. *De justo et divino iudicio*. In questo trattato sarebbe difesa, mediante la Sacra Scrittura, la giustizia distributiva della Provvidenza divina: « De divinis nominibus », cap. IV, § 35.
- V. *De divinis hymnis*. Dal cap. VII, § 4 « De coelesti hierarchia » si apprende come l'Autore abbia già, antecedentemente a questo trattato, scritto un commento alle inologie che la Sacra Scrittura presenta come usate dagli spiriti celesti, specialmente nel libro dei Salmi.

(1) HARNACK, Geschichte der altchrist. Literatur, T. I b. pag. 781.

(2) PITRA, Analecta sacra, t. IV, pag. 251-254-261-276.

(3) VETTER, Theol. Quartalschrift, 1887, t. LXIX, pag. 133-138.

(4) Questa lettera sembra sia stata trovata a Costantinopoli nella scuola dei greci dal Papa Callisto II, il quale poi l'avrebbe tradotta dal greco in latino. Cfr. VINCENTIUS BELLOVACENSIS, Speculum hist. t. X, cap. 18, dove trovansi gli atti del martirio di S. Eutropio, scritti da S. Dionigi; probabilmente però essi sono un estratto.

VI. *De intelligibilibus et sensibilibus*. Quest'opera conterrebbe un ampio, διεισδυτικώτερον, trattato di psicologia, come si può desumere dal contesto del cap. I, § 2, cap. II, § 2 « De ecclesiastica hierarchia ».

Finalmente giova soltanto notare di passaggio, come a Dionigi Areopagita sieno state attribuite altre tre opere. La prima sarebbe « De angelicis proprietatibus et ordinibus, » che viene accennata nel « De Divinis Nominibus » al cap., IV § 2, secondo lo scolio di S. Massimo a detto luogo. Comunque però, tale accenno non è considerato se non come indicante una parte del trattato « De coelesti hierarchia, » vieppiù perchè questo è così completo, da rendere inutile qualsiasi altra trattazione. La seconda opera risulterebbe da una interpolazione negli scolii di S. Massimo e sarebbe: « De legali hierarchia ». Il testo Dionisiaco è il seguente: Ὁ μὲν ἱερός λουτήρ ὡς εἰρήκαμεν, ἐν τῇ κατὰ νόμον ἥν ἱεραρχία.

« De eccles. hierar. » cap. III, § 10. Ebbene, alcuni omisero la virgola dopo il verbo εἰρήκαμεν e lessero: ὡς εἰρήκαμεν ἐν τῇ κατὰ νόμον ἥν ἱεραρχία, così da far apparire un accenno ad un nuovo trattato. Questa lezione è sostenuta da quanto leggesi nello scolio di S. Massimo, il quale avrebbe apposto la seguente chiosa: « Nota, in lege non fuisse luterem, et Dionysium habere alium tractatum de hierarchia legali, qui non extat ». Ora è evidente che una simile nota non può essere di S. Massimo, il quale, dottissimo com'era non può aver ignorato le molteplici espressioni affermative della Sacra Scrittura in proposito. (Exod. XXX, 18; XXXVIII, 8; III Reg. VII, 23; II Paralip. IV, 2, 6). Quindi, considerata come spuria la nota di S. Massimo, tutta la difficoltà si riduce alla genuina lettura del luogo, la quale non può essere se non quella, comunemente adottata, che noi abbiamo più sopra presentata, sia perchè corrisponde nel senso alla interpretazione di Pachimera nella sua parafrasi al § 10, sia perchè così intesero il luogo Giovanni Scoto Erigena (P. L. CXXII, col. 1086), Alberto Magno nel suo Commentario ed altri. L'opera « De legali hierarchia » dunque, non esiste nep-

pure in diritto. Nel 1907 M. Kugener ha presentato a un Congresso di Orientalisti in Parigi la traduzione e il commento di un trattato astronomico e metereologico, che un manoscritto siriano di Londra (British Museum, add. 7192) attribuisce a Dionigi Areopagita. ⁽¹⁾

Nessun argomento, però, probativo esiste, tanto più che l'indirizzo filosofico è Aristotelico e la composizione indica una mente ben diversa da quella teologica e mistica del Pseudo-Dionigi. In quanto al tempo, il Kugener sarebbe d'opinione che il manoscritto di Londra sia del secolo settimo e che la produzione siriana sia della scuola di Edessa al sesto secolo. Probabilmente questo trattato fu composto da Stefano Bar Sudàili, il Dionisista più caldo fra gli Orientali, il quale, di coltura teologica assai ristretta, perchè di indirizzo panteista, profugo in Gerusalemme, come compose il « Libro di Ieroteo » maestro di Dionigi, potrà aver composto anche il trattato astronomico. ⁽²⁾

Insomma la paternità Dionisiaca di questo trattato è assai dubbia, mentre è probabile quella di Bar Sudàili. Concludendo: siccome la versione siriana di Sergio di Resaina († 536) delle opere del Pseudo-Dionigi Areopagita non contiene se non quanto ora possediamo e inoltre tanto S. Massimo († 662), come Anastasio il Bibliotecario (888), questo solo considerarono come esistente, possiamo dire che il « *Corpus Dionysiacum* » in fatto si riduce ai quattro libri già noti e alle dieci lettere già elencate. Le altre opere da alcuno furono giammai viste; il titolo loro però è tale da connotare una concezione teologica assai vasta. L'Autore, infatti, apparisce col proposito di trattare la teologia propriamente detta, dividendo la materia in quattro parti. La prima parte, o Infor-

(1) Actes du XVI congrès des orientalistes, Paris, 1907. T. II.

(2) Stefano Bar Sudàili nacque a Edessa sulla metà del v secolo; scomunicato per le sue idee Originiste, morì profugo in Gerusalemme. Il *British Museum* conserva i riassunti del Libro di Ieroteo fatti da Bar Hebreus, (add. 7189). — Cfr. RUBENS DUVAL, *La littérature Syriacque*, Paris, 1907, pag. 356. — C. BROCKELMANN, *Die syrische und die christlich-arabische Literatur*, Leipzig, 1909, pag. 29.

mazioni teologiche, avrebbe per oggetto Dio in se stesso; la seconda, Dio creatore e conservatore, conoscibile attraverso i nomi che a Lui applica la Sacra Scrittura, come appare dal « De Divinis nominibus »; la terza, Dio rappresentato nelle figure Scritturali o teologia simbolica; la quarta, Dio oggetto del nostro intelletto e del nostro amore, o teologia mistica. Passiamo ora a indagare i seguenti tre punti:

I. quale sia la base dimostrativa nel « C. D. »; II. quale sia il disegno generale; III. quale sia lo scopo pratico.

§ 2.

A) LA BASE DIMOSTRATIVA. — B) IL DISEGNO GENERALE. — C) LO SCOPO PRATICO.

A) La base dimostrativa nel « C. D. » è il duplice ed assoluto fonte dei dogmi cattolici, vale a dire la Sacra Scrittura e la Tradizione. Ciò risulta sia dai trattati sulle Gerarchie, come da quello sui nomi divini e dalla Teologia Mistica. Infatti, nel primo capo « De coelesti hierarchia, » dopo di aver invocato il nome di Gesù, l'Autore invita a fissare il pensiero nella Sacra Scrittura, la quale nella semplicità del senso letterale, quantunque non escluda il senso figurato, offre il segreto di interpretare le Gerarchie celesti. Nel capo II, § 1, dice espressamente che queste Gerarchie devono essere interpretate secondo il senso mistico contenute *ἐν τοῖς Λογίοις*; nel capo VI, § 1, poi afferma che quanto dirà non sarà una dottrina personale, ma una dottrina fondata nella tradizione ecclesiastica *ὅσα... ὑπὸ τῶν ἱερῶν θεολόγων ἐθεωρήθη*. Altrettanto afferma riguardo alla Gerarchia ecclesiastica, la quale deve essere dimostrata dalla Sacra Scrittura *ἐκ τῶν ὑπερκosμίων καὶ ἱερωτάτων... Λογίων* (De Eccl. Hier. c. I, § 1) e più innanzi ne rende ragione dicendo che la sostanza della Gerarchia ecclesiastica è la Scrittura divinamente tramandata — *θεοπαράδοτα Λόγια* — per mezzo degli Apostoli e dei teologi o Padri. Ri-

guardo poi al trattato « De Div. Nom. », esordisce protestando di dire e pensare soltanto quello che può essere sostenuto dalla Sacra Scrittura. Lo stesso appare dal trattato « De Mystica theologia », i cui sottilissimi concetti sono sempre accompagnati da affermazioni Scritturali, come quelle delle tenebre, nascondiglio di Dio (Ps. XVII-12), della luce inaccessibile nella quale abita (I Tim. VI-16), della caligine nella quale scese Iddio a Mosè (Exod. XIX-9; « De Myst. theol. » cap. I, § 2-3). Apparisce chiaramente, adunque, come la base dimostrativa del « Corpus Dionysiacum » non sia la forza dell'indagine intellettuale, ma l'autorità divina della Sacra Scrittura. E tanta è la sua venerazione verso questa autorità, che egli di proposito rifugge dalle parole volgari di Scrittura e di Apostoli, nominando quella con circonlocuzioni indicanti l'azione soprannaturale e divina in essa $\theta\epsilon\iota\alpha \ \epsilon\lambda\lambda\alpha\mu\phi\iota\varsigma$ – $\iota\epsilon\rho\acute{\omega}\tau\alpha\tau\alpha \ \Lambda\acute{o}\gamma\iota\alpha$ – $\Theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\alpha$ ecc. quelli, invece chiamando espressamente $\Theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ (De Eccl. Hier. cap. I passim).

B) Il disegno generale converge nella ragione primaria della nostra esistenza, cioè nella unione dell'anima nostra con Dio, unione ineffabile, ma purtuttavia possibile anche in questa vita, nella applicazione ascensionale delle nostre forze spirituali ai concetti puri della divinità, e dell'angeliologia e dell'ordinamento, in Cristo salvatore e santificatore della Chiesa. ⁽¹⁾ L'Autore parte da due postulati fondamentali: 1) Dio è un oggetto così sublime che trascende infinitamente le forze dell'intelletto umano (De Cael. Hier. cap. II, § 3; De Eccl. Hier. cap. I, § 3; De Div. Nom. cap. I, § 1; De Myst. Theol. cap. I-II-III-IV-V; Epist. I-II ad Caium).

2) L'uomo può ascendere alla conoscenza di Dio anche qui in terra e intimamente può unirsi a lui (De Eccl. Hier. cap. I).

Su questi due postulati poggia tutto il sistema dottrinale del « Corpus Dionysiacum », il quale mira a rappresentare

(¹) Cf. De Cael. Hier. cap. I, § 1-3; De Eccl. Hier. cap. I, § 3; De Div. Nom. cap. I, § 4.

come in uno specchio il regno spirituale ultramondano convergente in Dio purissimo spirito, causa prima di quanto esiste, non monade collegata per emanazione colla pluralità degli esseri, ma vertice sopraessenziale, inaccessibile in quella concatenazione di questi che conduce incontrastabilmente, da effetto a causa, alla affermazione trascendentale del primo principio non causato, ossia: $\acute{\omicron} \acute{\omega}\nu$ (Exod. III, 4). Alcuni critici si sono assai affaticati nel corrompere questo sistema dottrinale; essi approfittarono dell'indirizzo evidentemente neoplatonico, che spesso emerge dalle frasi caliginose dell'Autore, e tentarono di farlo passare come un panteista o emanatista o dinamico, malgrado che il complesso logico generale sia costantemente uniforme alla teologia cattolica.

E quanto interessato sia stato il loro proposito, appare chiaramente dalla concezione diversa del panteismo Dionisiaco, colla quale si sono fra di loro contraddistinti. Mentre, infatti, Baumgarten-Crusius, valorizzando l'ascesi mistica, ravvisò nel « C. D. » una costruzione emanatistica eguale nelle linee generali alla teogonia gnostica, che concepisce Dio soltanto come potenza iniziale, che si sviluppa come la gemma delle piante nella varietà dei petali e dei colori del fiore risultante ⁽¹⁾ – così Engelhardt – restrinse la idea fondamentale panteista ad una involuzione spirituale dell'uomo con Dio ⁽²⁾ e Siebert alle manifestazioni dinamiche di quell'uno che corrisponde al tutto da esso principiato. ⁽³⁾ Contro costoro, però,

⁽¹⁾ BAUMGARTEN - CRUSIUS, *De Dionysio Areopagita*, Jena, 1823.

⁽²⁾ J. G. V. ENGELHARDT, *Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius*, Salzbach, 1823, Tom. II, pag. 335.

⁽³⁾ O. SIEBERT, *Die Metaphysik und Ethik des Pseudo-Dionysius Areopagita*, Jena, 1894, pag. 32; GEORG. ANG. MEIER, *Dionysii Areopagitae et Mysticorum saeculi XIV doctrinae inter se comparantur. Dissertatio*, Halis, 1845. Cap. II, pag. 14; HEINRICH WEERTZ: *Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin*. Koeln, 1908, pag. 18; H. F. MUELLER ha asserito l'Autore alla filosofia neoplatonica in un modo affatto esagerato. Egli osa affermare che il pseudo-areopagita è più pagano, che cristiano, che tanto la sua filosofia, quanto la sua teologia hanno la loro corrispondenza sostanziale e metodica in Plotino, intorno alle indagini del quale egli non

sta il fatto che il complesso logico generale, come abbiamo accennato, non è panteista, poichè da esso risultano alcuni canoni, che indirizzano l'uomo a Dio nella conoscenza e nella unione perfettamente conformi alla filosofia e alla teologia cattolica. Infatti, dalla distinzione reale fra la materia e lo spirito, l'Autore anzitutto considera l'uomo come spirito vincolato alla materia e stabilisce che desso può nondimeno assurgere allo Spirito purissimo servendosi, come di guida, della materia stessa - ...ὁλαίᾳ χειραγωγίᾳ χρήσαιο (De Cael. Hier. cap. I, § 3, II, § 4) - e astraendo dalle immagini percepite dal senso (De Eccl. Hier. cap. I, § 3; De Div. Nom. cap. I, § 4; De Myst. Theol. cap. I-II-III). È necessario però ricordare che alla natura purissima solo chi è puro può ascendere: prima quindi di iniziare i passi verso Dio, l'uomo deve erigersi in uno stato psichico indipendente, quanto più è possibile, dall'influsso dei sensi, così da essere maggiormente atto alla contemplazione del lume divino (De Cael. Hier. cap. I, § 3; III, § 3) - nella quale contemplazione avviene la quiete delle operazioni intellettuali - ...ἀποπαύοντες ἡμῶν τὰς νοεράς ἐνεργείας (De Div. Nomin. cap. I, § 4) e come il primo grado della nostra divinizzazione (Ib. cap. I, § 8).

Quindi, tostochè è compiuta questa astrazione dal senso e la mente divinizzata può contemplare le virtù divine (Ib. c. II, § 7; cf. cap. III, § 1), l'uomo arriva ad unirsi a Dio centro dispensatore della pace (Ib. cap. XI, § 2). ⁽¹⁾ L'Autore, inoltre,

avrebbe fatto ehe della rettorica. Chi avrà la pazienza di leggere questo nostro studio, si persuaderà invece facilmente di trovarsi di fronte ad un cristiano perfetto, ad una intelligenza superiore a quella di Plotino, ad un teologo profondissimo nella teoria e nella storia e non già dinanzi ad un retore. Noi siamo convinti che il Müller ed altri del medesimo indirizzo, non abbiano studiato (se non altro, bene) l'opera, oppure l'abbiano studiata soltanto attraverso Plotino, investigandone materialmente le correlazioni e i contatti. Cfr. Dott. H. F. MUELLER, *Dionysios, Proklos, Plotinos, Ein historischer Beitrag zur Neuplatonischen Philosophie*.

Münster, Aschendorff, 1926.

(¹) Nel « De Myst. Theol. » cap. I, questi concetti sono espressi praticamente a Timoteo: Τῇ γὰρ αὐτοῦ καὶ πάντων ἀσχετῇ καὶ ἀπολύτῃ

indica una duplice via per ascendere alla conoscenza di Dio, apofatica l'una, catafatica l'altra; la prima, o negativa, ci fa conoscere quello che Dio non è, la seconda, o affermativa, indica quella che Dio è (De Cael. Hier. cap. II, § 3; cf. De Div. Nom. cap. I, § 5 – specialmente: cap. VII, § 3-4; XIII, § 3; De Myst. Theol. cap. I-II-III-V).

Siccome poi la via catafatica è la meno conveniente in quanto che, in ultima analisi, ci dice solo di Dio che è – Τὸ εἶναι, – la più vera è l'apofatica, perchè, nella negazione, le perfezioni divine risaltano maggiormente. Pur tuttavia Dio rimane al di sopra di ogni reale percezione umana, così che nella più profonda ed assoluta in conoscibilità sta quasi il segreto che ci conduce a conoscerlo (Epist. I ad Caium; cf. Epist. V ad Dorot.). (¹) Finalmente, il punto fondamentale che afferma l'Autore tutt'altro che panteista, è l'esaltazione costante del principio di causalità e della sua indipendenza dagli effetti: « Deus omnium quidem rerum causa....., ipse vero nihil earum... sed ab omnibus superessentialiter exemptus (De Div. Nom. cap. I, § 5). Questo concetto poi è mirabilmente diluito nel resto del paragrafo.

I critici, più sopra citati, a torto dicono l'Autore un panteista o emanatistico o dinamico, poichè del resto tutte le parole, che sembrerebbero ciò accennare, non sono altro che vocaboli usati per esprimere quelle operazioni, che gli Scolastici precisarono chiamandole « operationes ad extra ».

C) Lo scopo pratico del « Corpus Dionysiacum » emerge dalla Lettera VII al Vescovo Policarpo, la quale contiene le linee generali del piano di battaglia – come contro tutti i

καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὴν ὑπερούσιον τοῦ θεοῦ σκοτούς ἀκτίνα, πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθεὶς ἀναχθήσῃ.

Siquidem per liberam et absolutam et puram tui ipsius a rebus omnibus avocationem, ad supernaturalem illum caliginis divinae radium, detractis omnibus et a cunctis expeditis, eveheris. Trad. Corderii.

(¹) Καὶ ἡ κατὰ τὸ κρεῖττον παντελὴς ἀγνώστια γινώσις ἐστὶ τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ γινωσκόμενα.

Et illa perfectissima in bonam partem ignoratio notitia est eius qui est supra omnia, quae in cognitionem cadunt.

filosofi che trattano della teologia con criteri suggeriti dalla scienza umana, così particolarmente contro il filosofo Apolloniano. Era vivo al tempo dell'Autore lo sforzo della filosofia greca per corrompere il cristianesimo ed asservirlo ai postulati del suo indirizzo scientifico; si era al culmine della fase religiosa del Neoplatonismo.

L'Autore, infatti, ricorda (§ 2) come gli Elleni o Gentili « *adversus divina divinis sacrilege abuti, per Dei sapientiam, divinae religionis cultum abolere moliuntur* ». Il Neoplatonismo, sincretismo originale dei diversi sistemi della filosofia greca, ⁽¹⁾ plasmato com'era di misticismo religioso, dopo il periodo strettamente filosofico nel quale fu trattenuto da Plotino (204-270) e da Porfirio (232-304), dopo il tentativo di Giamblico († 330) di fondare su di esso una religione cosmopolita, si divise in due scuole, quella di Atene e quella di Alessandria, le quali riuscirono a fondere insieme la dialettica aristotelica e la teosofia mistica neoplatonica. E mentre in Atene persiste l'indirizzo religioso pagano di Giamblico, in Alessandria con Ammonio, discepolo di Proclo di Atene (420-485), viene favorito il monoteismo cristiano così da apparire come una insurrezione contro la scuola Ellenica. Giovanni Filopono, al principio del VI secolo, combatte infatti la dottrina di Proclo e si professa cristiano. Assai probabilmente l'Autore del « *Corpus Dionysiacum* » fu un collega di Filopono. È certo questo, cioè che questi due personaggi compaiono nella vita pubblica scientifica quasi contemporaneamente nella prima metà del VI secolo — ambedue filosofi e teologi insieme. Filopono, però, anzitutto è filosofo ed esaltatore esagerato della ragione, così da divenire teologo soltanto nel senso che pretese di costruire e di consolidare i dogmi principali della fede cristiana presentandoli in veste filosofica. L'Autore del « *C. D.* » invece è filosofo bensì, ma soprattutto teologo e compie il lavoro contrario di Filopono,

(1) MAURIZIO DE WULF, *Storia della filosofia medioevale*, Vol. I, pag. 88. Trad. ital. Edit. Fior. 1913. Firenze.

nel senso che collega i dogmi cristiani colla filosofia, quasi per dimostrare la loro ragionevolezza ed allontanare il principio che sieno un postulato di essa. Egli infatti insiste, come abbiamo visto, esclusivamente sul valore fontale della Sacra Scrittura e della Tradizione. Egli è teologo altissimo con impronta apologetica e non stima via pratica quella della confutazione diretta degli errori, ma quella che insiste nello stabilire la verità; — così si esprime scrivendo a Sosipatro e a Policarpo. Ed è appunto nella lettera a Policarpo, che egli manifesta particolarmente lo scopo pratico della sua costruzione teologica. In questa lettera egli parla chiaramente del suo proposito di combattere gli Elleni, e li combatte nell'ambito del loro sviluppo culturale, servendosi della filosofia platonica per far meglio risaltare la magnificenza della fede cristiana tradizionale.

E così bene si intrattenne in detto ambito, che il filosofo Apollofane si mosse a sdegno e osò chiamarlo parricida, come colui che si servì della coltura Ellenica a bella posta, non sinceramente (οὐχ ὁσίως) per rovesciarla. (¹) Egli non confuta, ma costruisce. Con Policarpo così si confida: « At si vera ratio rite fuerit stabilita, ceterisque omnibus irrefragabilis persistat, quidquid cum ea non eodem modo per omnia se habet, insuperabili eius quod omnino verum est stabilitate, deiicitur. Hoc itaque cum, mea quidem sententia, probe nossem, minime dedi operam, ut adversus Gentiles aliosve dicerem; sed mihi satis est, si mihi donet Deus, ut de veritate primum quidem recte sentiam ac deinde scite eloquar ut oportet » (Trad. Corderii, § 1).

L'Autore quindi si propose di comporre un sistema teologico, plasmato delle più pure affermazioni filosofiche, tale da poter dimostrare come il Cristianesimo sia una dottrina completa e di una superiorità assoluta fra tutte le teodicee dei Gentili, preparando così il terreno alla « Summa contra Gentiles » di S. Tommaso.

(¹) Epist. VII ad Policarpum, § 2.

La base dimostrativa, come abbiamo detto, è rappresentata dalla Sacra Scrittura e dalla Tradizione – l'amminicolo umano, invece, dalla filosofia neoplatonica. L'Autore non pretese di cristianizzare il neoplatonismo, nè di trasformare in questo il cristianesimo, ma unicamente pretese di fare il teologo servendosi dei principii generali della filosofia neoplatonica, come quella che nel suo sincretismo offriva maggiore duttilità scientifica e congruenza coi dogmi cristiani. A noi sembra vera esagerazione quella di trattare l'Autore più come filosofo, che come teologo – come hanno fatto molti finora, – esagerazione che emerge ancor di più, quando si arriva al punto di costruire su di un semplice indirizzo filosofico un sistema, dimenticando la funzione secondaria ed accidentale di esso nella concezione sintetica dell'Autore. Vi fu chi lo esaltò al di sopra di Platone, come Marsilio Ficino nella sua introduzione al trattato « *De Divinis Nominibus* » – e chi lo disse uno stoico o un panteista. Egli fu superiore a Platone bensì, ma come teologo; egli non fu stoico, ma vero cristiano; egli finalmente non fu panteista, ma monoteista cattolico.

Il volo della sua mente fu troppo sublime per alcuni, donde ne venne che considerassero di più la parte inferiore o filosofica, trascurando la superiore o teologica.

§ 3.

I RISULTATI DELLA CRITICA STORICA RIGUARDO L'AUTORE.

Per il corso di oltre cinquecento anni dall'evo apostolico, nè Concilii, nè Padri, nè eretici, fecero menzione alcuna di quell'opera teologica, che oggi, dopo le conclusioni ottenute dalla critica storica, può dirsi realmente anonima, oppure chiamarsi – in ossequio al nome di una presunta attribuzione secolare – « *Corpus Dionysiacum* ». Il « *Corpus Diony-*

siacum » viene citato per la prima volta dal monofisita Severo, in un concilio tenuto a Tiro circa l'anno 513. ⁽¹⁾ Severo poi – dopo l'esilio di Flaviano, che in detto concilio si era rifiutato di opporsi ai canoni di Calcedonia – riuscito a impadronirsi della sede patriarcale di Antiochia, scrisse un trattato contro Giuliano di Alicarnasso, nel quale citò soltanto il « De Divinis Nominibus ».

La seconda menzione la troviamo nel Commento all'Apocalisse di Andrea arcivescovo di Cesarea in Cappadocia, scritto assai probabilmente circa il 520. ⁽²⁾ Circa il 532, in una conferenza tenuta a Costantinopoli fra Cattolici e Severiani, costoro si valsero contro i cattolici di alcune espressioni inclinanti all'eutichianismo, che trassero dal « Corpus Dionysiacum ». E fu in questa occasione che si impugnò per la prima volta la sua origine Areopagitica. Infatti, Ipazio di Efeso, relatore dei cattolici, scartò subito decisamente il valore dei documenti addotti, come provenienti da opera apocrifa. ⁽³⁾ La protesta di Ipazio, però, non valse ad eliminare dai valori della letteratura cristiana antica il « Corpus Dionysiacum, » poichè appunto dalla diatriba Severiana esso cominciò ad imporsi nel campo scientifico della teologia. Leonzio Bizantino – il più grande teologo della Chiesa greca nella prima metà del VI secolo – il quale fu presente nella conferenza, non fu dell'opinione di Ipazio, e, quando scrisse contro Nestorio ed Eutiche fra le testimonianze degli antichi, citò anche il « De Divinis Nominibus » come opera di Dionigi Areopagita, ⁽⁴⁾ e altrove (De sectis) la elencò fra i lavori dei primi Padri. Quasi contemporaneamente Giovanni di Scitopoli si diede a commentare l'opera intera; disgraziatamente tali com-

(¹) TH. NÖLDEKE, Die Synoden von Sidon und Tyrus, nella « Byzantinische Zeitschrift », 1822, pag. 332-335; — DIEKAMP, Histor. Jahrbuch, 1897, tom. XVIII, pag. 1-36.

(²) P. G. CVI, col. 215-486; DIEKAMP, I. c. pag. 631-633; KRUMBACHER, Geschichte der byzantinischen Literatur, München, 1897, pag. 129-131.

(³) MANSI, Concil. coll. t. VII col. 821.

(⁴) Lib. II adversus Nest. et Eutych.

menti più non possediamo. Verso il 590 il « Corpus Dionysiacum » venne citato da Pietro di Callinico nel suo trattato contro Damiano di Alessandria. ⁽¹⁾ Nella prima metà del secolo VII lo citò, con espressioni di profonda ammirazione, S. Anastasio Sinaita; ⁽²⁾ colui però che, in questo stesso scorcio del secolo VII, lo studiò con passione veramente particolare fu S. Massimo il Confessore, del quale possediamo il Prologo e gli Scolii all'opera intera.

S. Massimo fu presente in Roma al Concilio Lateranense del 649 contro i Monoteliti e fu forse per la sua influenza personale che Martino I volle citare negli Atti anche il « Corpus Dionysiacum ».

Fra i Greci di questo secolo VII lo ammirarono e ritennero come lavoro genuino dell'Areopagita anche Giorgio Ieromneme e S. Andrea di Gerusalemme, Vescovo di Creta. Di eguale convinzione ed ammirazione erano pure i teologi della Siria, i quali al principio del 500 lo avevano già tradotto per mezzo di Isacco di Ninive, mentre poco dopo, Foca di Edessa e Giovanni di Dara lo interpretarono. Fino al secolo XVII, tranne Ipazio di Efeso e, forse, Fozio, tutti riconobbero autore del « Corpus Dionysiacum » Dionigi Areopagita. Il valore teologico di questa opera, al secolo VIII, viene perfino celebrato in versi, ciò che fece S. Teodoro Studita. La Chiesa Occidentale pure fu della stessa convinzione, come si può apprendere dalle testimonianze di S. Gregorio Magno, di S. Martino I, di S. Agatone (678-681), di S. Paolo I (657-767), il quale spedì l'opera intera a Pipino il Breve, di Adriano I (772-795) e di S. Nicolò I (858-867).

E mentre, fra i Greci, il « Corpus Dionysiacum » sul declinare della Patristica, serve di guida al primo tentativo tassologico dei dogmi con l'opera del Damasceno (754) « $\pi\eta\gamma\acute{\eta}\ \gamma\nu\acute{o}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ – fons cognitionis » – fra i latini, fonda ed

⁽¹⁾ P. MARTIN, Les Aréopagitiques; cfr. il lavoro litografato « De l'origine du Periteteuque », Paris, 1886-1847, tom. I, pag. 631-633.

⁽²⁾ *Hexameron*, lib. VII.

4 - « Didaskaleion » 1927, II.

informa le monumentali opere degli scolastici. Come poi la comparsa così improvvisa di un'opera, prima del tutto ignorata, perchè non esistente, sia riuscita illudere tutti gli studiosi per dieci secoli, si spiega riflettendo all'imponenza dottrinale che contiene – la quale soffoca gli indizi di apocriefità – e alle illusioni connotanti uno scrittore dell'evo apostolico, che si fa chiamare (Epist. VII, § 3) Dionisio. D'altra parte, fatto incontrastatamente il primo passo di divulgazione e conquistata l'adesione dei teologi più distinti, specialmente quella di Leonzio Bizantino, l'illusione poté facilmente progredire, poichè soprattutto in quei secoli si attendeva alla dottrina e alla presentazione nominale che emergeva da diversi punti dell'opera. Essi sono i seguenti:

I. L'Autore chiama se stesso perifrasticamente discepolo di S. Paolo:

De Divinis Nominibus, cap. II, § 11: ὁ κοινὸς ἡμῶν καὶ τοῦ καθ'ἡγεμόνος ἐπὶ τὴν θείαν φωτοδοσίαν χειραγωγός, ὁ πολὺς τὰ θεία, τὸ φῶς τοῦ κόσμου, τὰδε φησὶν ἐνθεαστικῶς ἐν τοῖς ἱεροῖς αὐτοῦ γράμμασι κ. τ. λ. ... = communis noster ac praeceptoris nostri ad divinam illustrationem manuductor, qui multum in divinis rebus exercitatus est, et lux est mundi, haec in Epistolis suis divino Numine afflatus scribit etc. (Trad. Corderii).

II. Espressamente nomina S. Paolo suo divino maestro; *De Div. Nom.* cap. III, § 2: μετὰ Παῦλον τὸν θεῖον.

III. Dichiarà di essere venuto a vedere il corpo defunto di colei « che diede principio alla vita ed ebbe Dio in sè » τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος... κ. τ. λ.; *De Div. Nom.* cap. III, § 2.

IV. Accenna alla sua intimità cogli Apostoli (Epist. I-IV) e specialmente con S. Paolo (Epist. X), trattando della differenza profonda che passa fra l'aver visto Dio qui in terra e la visione che di esso si avrà nell'altra vita.

V. Dice di essere stato in Eliopoli di Egitto testimonia oculare con Apollofane dell'eclisse avvenuta alla morte di Epist. Cristo; VII, § 2.

VI. Nomina se stesso: Dionigi « ὁ καλὲ Διονύσιος » o preclare Dionysi. Epist. VII, § 3.

Questi punti sono un nulla al confronto degli anacronismi della sostanza dottrinale evidentissimi e molteplici; questi anacronismi sono stati messi in chiaro da una serie lunga di critici, che va dai tentativi di Lorenzo Valla (1415-1465), Desiderio Erasmo di Rotterdam (1467-1536), Giacomo Sirmond S. I. (1599-1651) e dell'eruditissimo Tillemont, alle indagini complete di Ugo Kock ⁽¹⁾ e di Giuseppe Stiglmayr S. I. ⁽²⁾

La diatriba suscitata dai primi è così vasta e, nello stesso tempo, così inutile, da scusarci – considerata l'indole di sintesi che hanno queste note preliminari – se non ne facciamo qui che un cenno: essa, in verità, dovrebbe essere oggetto di una storia particolare. ⁽³⁾ Lo Stiglmayr, considerata come risolta la questione dell'autenticità, ebbe il merito di aver fissato con la massima probabilità il tempo della composizione.

Comparando fra di loro il trattato « De Divinis Nominibus » e il libro « De malorum subsistentia » del neoplatonico Proclo, ⁽⁴⁾ egli potè stabilire che il primo dipende dal secondo indubbiamente; ora, siccome questo fu scritto nel 440, ne viene di conseguenza che il « De Divinis Nominibus » non può essere stato prodotto prima di quell'anno. ⁽⁵⁾

⁽¹⁾ *Theol. Quartalshrift*, Tübingen, 1895, t. LXXVII, pag. 353 segg.; 1896, t. LXXVII, pag. 676 segg.; 1904, t. LXXXVI, pag. 378-379; — *Philologus*, Leipzig, 1895, pag. 438 segg.; — *Römische Quartalschrift*, Roma, 1898, t. XII, pag. 361 segg.; — PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Magonza 1900.

⁽²⁾ *Hist. Jahrb. des Görresgesellschaft*, 1895; pag. 258 segg.; pag. 271 segg.; *Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften*, Programm. Feldkirch, 1895; — *Byzantinische Zeitschrift*, 1898, t. VII, pag. 91-110; 1899, t. VIII, pag. 263-301.

⁽³⁾ CH. DE SMEDT, S. I. *Revue des questions historiques*. 1896, Avril, t. XV, pag. 614.

⁽⁴⁾ L'originale in greco è perduto; esiste una traduzione latina del secolo XIII.

⁽⁵⁾ Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen.-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel. *Historische Jahrb.*, München 1895. pag. 253-273.

Quindi, dopo di aver confutata l'opinione di alcuni che vorrebbero fissarne la composizione alla fine del IV secolo, perchè contiene affermazioni decise, nei riguardi della divinità dello Spirito Santo e dell'anima di Cristo, quasi fossero vive le eresie di Macedonio (Conc. Costant. I, 381) e di Apollinare di Laodicea (Syn. Rom. 376, Damaso), lo Stiglmayr, dal fatto che il Pseudo Dionigi si conforma scrupolosamente alla terminologia filosofico-teologica del Concilio di Calcedonia, ⁽¹⁾ termina un primo passo certo affermando che l'opera deve essere stata scritta dopo il 451. Ora, siccome il parallelo dottrinale con Proclo accenna al legame con altre opere di questi, scritte certamente dopo il 462, la data più probabile deve essere cercata dopo di tale anno. Il parlare del canto del « Credo » nella Messa, introdotto dopo il 476, farebbe porre il termine ultimo di partenza, per lo scoprimento della data più certa, in quest'anno. Il prostrarlo fino al 582, argomentando dalle correlazioni con l'*Henoticon* dell'imperatore Zenone, come insisterebbe ancora lo Stiglmayr, è un passo troppo ardito. ⁽²⁾ Posto il primo termine di tempo nel 476, il secondo o di limite può essere dedotto dalla data di composizione di quei trattati che per primi citano il « Corpus Dionysiicum ». ⁽³⁾ Costoro appartengono a Zaccaria di Mitilene, al monaco Iob, a Efrem Patriarca di Antiochia, a Giovanni di Scitopoli, a Sergio di Resaina e a Leonzio di Bizanzio; alle citazioni di questi si possono aggiungere le allusioni esistenti nel commento all'Apocalisse di Andrea Vescovo di Cesarea in Cappadocia (II decade del VI secolo) e in una lettera di Severo Patriarca di Antiochia dal 512 al 518. Le citazioni dei primi testimoniano la diffusione ormai

(1) Cfr. A. D. SARTORI, Il concetto di ipostasi e l'enesi dogmatica ai Concilii di Efeso e di Calcedonia. Marietti, Torino-Roma 1927. P. II.

(2) STIGLMAYR, Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649, Feldkirch 1895, pag. 3 segg.

(3) SOZOMENO, H. E. VI-31; NOLTE, Theol. Quartalschrift 1868, pag. 449 segg.

presa dal « Corpus Dionysiacum » dopo la conferenza di Costantinopoli del 532, poichè i loro scritti non sono probabilmente anteriori a quest'anno; le allusioni dei secondi autorizzano a fissare i due termini nel 500 e nel 532.

Quantunque la data precisa non si possa indicare, pur tuttavia siamo al massimo che la critica possa fare, poichè la fluttuazione di tempo non si aggira che attorno ad un ventennio. Il nome dell'Autore è ancora completamente nascosto e tutte le supposizioni presentate per deviarlo su qualche altro Dionigi, come su Dionigi Abate di Rinocorura in Egitto ⁽¹⁾ o su Dionigi il Grande Vescovo di Alessandria, ⁽²⁾ ed altresì tutti i tentativi per spiegare il nome di « Areopagita » come una specificazione accademica, nulla importano di positivo. ⁽³⁾ Di certo non si ha che una cosa, la data cioè più probabile della composizione: dal 500 al 530, in quanto alla patria dell'Autore, essa sembra sia stata la Siria; l'opera, però, deve essere stata composta in Egitto e adulterata, nei richiami al tempo apostolico, dai Severiani.

Il « Corpus Dionysiacum » fu divulgato fra i Greci da

(1) SKWORZOW, *Patrologische Untersuchungen*. 1875, pag. 98 segg.

(2) HIPLER, *Dionysius der Areopagita*, Ratisbona 1861; — *Id.* nel « *Kirchenlexicon* » II^a ed. t. III, col 1793 segg.; — DRAESEKE, *Gesamm. Patristische Untersuchungen* 1889, pag. 25 segg.; — JAHN, *Dionysiaca* 1889, — ASMUS, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 1890, pag. 361 segg.; — G. THÉRY O. P. in « *Revue des Jeunes* » 1925, décembre 1926.

(3) Tanto nella edizione di Venezia (Antonio Zatta, 1755-1756) come in quella di Parigi (1857, MIGNE P. G. III-IV) sono raccolte le dissertazioni principali sull'Autore, con una sintesi di altre, le quali tutte mirano a controbattere i primi attacchi della critica del Valla, di Erasmo ecc. Ricordiamo qui altri apologisti dell'origine Dionisiaca dell'opera, i quali scrissero nel secolo scorso ed eccitarono le indagini decisive del Koch e dello Stiglmayr. — Cfr. DARBOY, *Oeuvres de saint Denys l'Aréopagite*. Paris 1845; — FREPPEL, *Cours d'éloquense sacrée*. V. I, 1860-61; — KANAKIS, *Dionysius der Areopagita*, Leipzig 1881; — BALLENWECK, *Revue catholique d'Alsace*, 1883 t. II, pag. 487-501; 593-604; 658-667; 705-726; — MORICEAU, *Vie de saint Denys l'Aréopagite*. Laval, 1883; — SCHNEIDER, *Areopagitica*, Ratisbona 1884; — VIDIEU, *Sain' Denys l'Aréopagite*, Paris 1889; JOHN PARKER, *Are the writings of Dionysius the Areopagite genuine?* London, 1897.

Giovanni di Scitopoli nel secolo VI; i commenti però di costui, come abbiamo detto, non esistono più. Nel secolo VII commentò l'opera intera S. Massimo confessore. Possediamo, pure in greco, la parafrasi di Giorgio Pachimera, già ministro alla corte di Costantinopoli sotto gli Imperatori Michele Paleologo e Andronico (seconda metà del sec. VIII). Fra i Siri, Isacco di Ninive, al principio del secolo VI, ne fece una traduzione, che, non molto dopo, come dicemmo, Foca di Edessa e Giovanni di Dara commentarono. In base alla traduzione Sira vennero fatte una traduzione araba e due versioni armene, la prima nel secolo VIII, la seconda nel XVII. Tra i latini, fino all'anno 827, nel quale l'Imperatore d'Oriente Michele il Balbo spedì una copia dell'opera in greco a Luigi il Buono, non si ebbe alcuna traduzione. La prima traduzione latina fu tentata da Ilduino sull'esemplare predetto; questi, Abate dell'Abbazia di S. Dionigi in Parigi, incominciò a spargere l'opinione – certamente errata – che il corpo dell'Areopagita sia quello custodito nella Abbazia stessa. ⁽¹⁾

La traduzione di Ilduino, però, non sembrò fedele, per cui Carlo il Calvo incaricò Giovanni Scoto Eriugena di farne un'altra (370). La traduzione dell'Eriugena fu sempre considerata come la versione più fedele; però la lingua assai difficile e il contenuto sia filosofico che teologico provocarono altri rimaneggiamenti in latino.

Al secolo XII fece una traduzione latina Giovanni Sarraceno; ⁽²⁾ al XIII Tomaso di Vercelli; al XV Ambrogio Traversari ⁽³⁾ e Marsilio Ficino; al XVI Lefèvre d'Étaples, Clau-

⁽¹⁾ Ilduino scrisse la vita di S. Dionigi, primo Vescovo di Parigi nel 830. L'anno scorso, in occasione del tredicesimo centenario della fondazione dell'Abbazia, G. Théry O. P. espone i risultati della critica storica in proposito. Cfr. *Revue des Jeunes*, Décembre 1926.

⁽²⁾ S. Tomaso usò ora della traduzione di Eriugena, ora di Giovanni Sarraceno, Abate di S. Andrea di Vercelli. Cfr. DE RUBEIS, *Dissert. de fide Auctoris*, IV; *Admonitio praevia in Catenam Auream*, VI.

⁽³⁾ E. Marin in *Dict. de Théol. Cathol.* si è troppo fidato delle Biografie antecedenti ed asserisce erroneamente che tradusse solo il trattato

serus e Perionius; al XVII Lanselio e Corderio. L'unica traduzione italiana che possediamo è quella del trattato sui Nomi Divini di Valeriano da Bergamo, canonico Lateranese, stampata a Venezia nel 1563. ⁽¹⁾ Istituirono commenti pregevoli Alberto Magno, Ugo da S. Vittore sulla Gerarchia Celeste e S. Tomaso sui nomi Divini. Purtroppo finora per la critica del testo nulla fu fatto.

Finalmente stimiamo prettamente inutile presentare qui una coda di lavori generali e particolari, perchè, da una parte la maggioranza riguarda la questione dell'Autore, o indagini filosofiche, e dall'altra ci rimettiamo alle ormai classiche collezioni di fonti: I) U. CHEVALIER; *Répertoire des sources* etc. Biobibliographie, II. ed. t. I, col. 1169-1172 II) HURTER, *Nomenclator* etc. III. ed. Innsbruck, 1903, t. I, col. 455-459.

« De Caelesti Hierarchia ». Il Traversari invece tradusse tutto il « Corpus Dionysiacum ». Nella ricchissima Biblioteca Capitolare di Padova esiste il Codice membranaceo completo, il quale è di una abbagliante perfezione grafica e termina con queste parole: Absolvi Ambrosius peccator Dionysii opuscula in Monasterio Fontisboni (presso la città di Camerino) XV Kal. April. Anno Dominicae Incarnationis MCCCCXXXVI, Indictione XV. Emendavi et cum Graeco contuli in heremo III Id. Apr. — Il Traversari fu Generale dei Camaldolesi e morì il 21 ottobre 1439. — La traduzione del « C. D. » fu stampata a Venezia nel 1502 e a Parigi nel 1555.

⁽¹⁾ Ubaldo Mannucci, nel suo Corso di Patrologia, cita come unica traduzione italiana quella di un certo V. Olmo, stampata a Venezia nel 1563; nella Marciana, di questa traduzione non esiste alcun indizio. Presso la Biblioteca Marciana, invece, esiste un Codice M. S. prezioso di tutta l'opera. In Belgio, A. THIÉRY ha tradotto in francese il « De Divinis Nominibus » Louvain, Inst. de Philosophie, 1926.

CAPO I.

I VALORI FONTALI DELLA SACRA SCRITTURA
E DELLA TRADIZIONE NEL « CORPUS DIONYSIACUM ».

§ 1.

La Sacra Scrittura.

La Sacra Scrittura può essere considerata sotto un duplice aspetto, speculativo, cioè, e pratico. L'aspetto speculativo ci dice la natura di essa, il pratico, la sua funzione. La natura è concentrata nel carattere suo primario di faro luminoso, che disperde le tenebre della mente umana, così da renderla atta a contemplare il soprannaturale. Quindi è che la Scrittura è chiamata « illustrationis emanatio, φωτοφανείας πρόσδος, » ⁽¹⁾ la quale, venuta dalla Divinità del Padre, τοῦ θεαρχικοῦ Πατρὸς φωτοδοσία, ci viene verbalmente trasmessa dai Padri, ἐπὶ τὰς τῶν ἱερωτάτων λογίων πατροπαράδοτους ἐλλάμψεις... ⁽²⁾. S. Tommaso, parlando della immutabilità di Dio ha presente l'espressione, πατροικίτου φωτοφανείας πρόσδος, e se ne serve per spiegare il concetto di mobilità che la Scrittura applica alla divina sapienza (Sapientiae, VII-24).

Il processo, ossia l'emanazione della luce da Dio, egli dice, è un movimento di similitudine, come quando diciamo che il sole discende fino alla terra, intendiamo già che si tratta della irradiazione della sua luce, ⁽³⁾ la quale per nulla pregiudica l'intensità luminosa di esso. La Scrittura adunque speculativamente è la luce di Dio, alla quale l'uomo deve ricorrere per aver un mezzo di vedere là dove l'occhio fisico non vede; essa viene dalla Divinità, senza menomare in al-

⁽¹⁾ De Cael. Hier., I, 1. Ed. Zatta, Venezia, 1755.

⁽²⁾ Ib. I, 2. Cfr. ALBERTI MAGNI, Comm. cap. I, Expositio textus; HUGONIS DE S. VICTORE, Exposit. L. II; P. L. CLXXV, 940.

⁽³⁾ S. Th. I, q. IX, a. 1 ad II.

cun modo la sapienza sostanziale di essa, poichè rimane intatta nella sua singolare unità, καὶ γὰρ αὐτὴ πῶποτε τῆς οἰκείας ἐνικῆς ἐνδότητος ἀπολείπεται. ⁽¹⁾ « La sapienza di Dio, dice Ugo da S. Vittore, ⁽²⁾ quantunque in molteplici modi discenda nelle menti per illuminarle spiritualmente, purtuttavia rimane unica e semplice. Nè discende maggiore o minore secondo la quantità maggiore o minore di essa posseduta dal soggetto. « Sed tota in toto, et in singulis tota, summa transcendens et infimis condescendens, numerose se participandam praebens et in se una permanens... Et cum diversis locis diversisque participationis consortibus simul praesentem se exhibet, multiplex non est ».

Il raggio che discende, dice Alberto Magno, ⁽³⁾ « est idea divina repraesentans se in ideatis ». Praticamente la Sacra Scrittura ha una funzione molteplice, poichè deve sostituirsi alle deficienze luminose della mente umana. E si sostituisce rappresentando il soprannaturale per mezzo di immagini e di metafore e accomodandosi alla nostra natura e alle disposizioni nostre particolari; ⁽⁴⁾ una sostituzione diversa è impossibile, poichè οὐδὲ θυνατὸν ἐτέρως ἡμῖν ἐπιλάμψαι τὴν θεαρχικὴν ἀκτῖνα, « Neque enim potest aliter divino-principalis ille radius nobis illucescere ». Il soprannaturale è infatti simile alla forza luminosa del sole; come il sole può essere mirato soltanto attraverso il velo di una nube, così desso attraverso ammiccicoli a noi connaturali, « sacrorum varietate operimentorum anagogice obvelatus » ἀναγωγικῶς περιεκαλυμμένην. ⁽⁵⁾ Ugo soggiunge: « anagoge enim, sicut dictum est, ascensio mentis, sive elevatio vocatur in contemplationem supernorum. Anagogice igitur circumvelatur, quia ad hoc velatur ut amplius clarescat; ob hoc tegitur ut magis appareat. Eius igitur obumbratio nostri est illuminatio, et eius circumvelatio, nostri elevatio ».

(1) De Cael. Hier., I, 2.

(2) Op. c., col. 943.

(3) Op. c. cap. I, Dubium 1, Solutio.

(4) De Cael. Hier. I, 2.

(5) Ib. Cfr. HUGO DE S. VICT. col. 946.

La conseguenza immediata di una tale rappresentazione del soprannaturale è l'unione dell'uomo con Dio; questa unione però è numerica, addizionale soltanto, perchè è fatta da chi è l'« uno » nel modo più assoluto e quantunque rimanga per sempre tale, pur tuttavia secondo la capacità di ognuno, ἀνάλογως αὐτοῖς, eleva ed unifica colla forza della sua unione assoluta, κατὰ τὴν ἀπλωτικὴν αὐτῆς ἔνωσιν. La Sacra Scrittura adunque, raggio della sapienza divina, discende nella mente degli uomini e la pervade così da elevarla ed unirli a Dio. ⁽¹⁾ La seconda funzione pratica della Sacra Scrittura è quella di essere la guida più certa nelle indagini teologiche. L'autore la chiama « regola e luce » ...κανόνι καὶ φωτὶ χρώμενοι, ⁽²⁾ « regola bellissima di verità » τινὰ κανόνα κάλλιστον ἀληθείας. ⁽³⁾ Essa deve essere accettata senza alcuna limitazione e quanto racchiude in sè non deve essere nè ingrandito, nè diminuito, nè adulterato; essa somministra il vigore necessario per sostenere anche chi difende la verità.

S. Tomaso commenta: « Nos a Sacra Scriptura recipientes manifestationem Dei (la rivelazione), ea quae in Sacra Scriptura sunt posita, oportet nos custodire, sicut quamdam optimam regulam veritatis; ita quod neque multiplicemus addentes, neque minoremus subtrahentes, neque pervertamus male exponentes: quia dum nos custodimus sancta, ab ipsis custodimur et ab ipsis confirmamur ad custodiendum eos qui custodiunt sancta. Oportet enim non solum conservare ea quae in sanctis Scripturis sunt tradita, sed et ea quae dicta sunt a sacris doctoribus, qui Sacram Scripturam illibatam conservaverunt. » ⁽⁴⁾ Il momento esclusivo di questa regola poi può essere desunto sia dalla natura stessa della Scrittura che attinge la sua vitalità dalla sapienza immutabile

⁽¹⁾ De Cael. Hier. I, 2; cfr. HUG. DE S. VICT. col. 945, C.

⁽²⁾ De Divin. Nom. Cap. II, 2, A-B.

⁽³⁾ Ibid.

⁽⁴⁾ In lib. De Div. Nom., cap. II, Lect. I, pag. 124. DIVI THOMAE AQ. Opera, Tom. VIII, Venetiis MDCCXLVII, Bettinelli.

di Dio, ⁽¹⁾ sia dalla sublimità dell'oggetto che dimostra, per cui, come dice S. Massimo, ⁽²⁾ nelle indagini teologiche non deve essere adoperata a caso, con leggerezza, poichè essa sola, nelle cose di fede, presenta gli argomenti di autorità, sempre però che si tratti di persuadere coloro che ne riconoscono la forza probativa. ⁽³⁾ Fu detto che la Sacra Scrittura nella sua funzione pratica, si sostituisce alle deficienze luminose della mente umana ed è come un velo che permette di fissare lo sguardo nel soprannaturale. Questo velo è composto di simboli, i quali hanno forza anagogica, cioè elevante, *συμβολικῶς ἡμῖν καὶ ἀναγωγικῶς*. ⁽⁴⁾ Ed è appunto dalla considerazione di tale forza che ci è manifesta la convenienza dei simboli, delle similitudini, delle metafore.

Dio, infatti, dice S. Tomaso, ⁽⁵⁾ come ha provveduto a tutti gli esseri ciò che è richiesto dalla loro natura, così ha ordinato per gli uomini le cose sensibili per ascendere alle intellettuali. L'Autore afferma e per tutti recisamente « non posse aliter divino – principalem illum radium – cioè la realtà delle cose divine – nobis illulescere; » ⁽⁶⁾ S. Tommaso invece, applicando la frase di S. Paolo « Sapientibus et insipientibus debitor sum », (*Rom.* I-14) restringe agli incolti la necessità assoluta dei simboli e delle figure, poichè questi « ad intelligibilia secundum se capienda non sunt idonei ». ⁽⁷⁾ Però l'affermazione esclusiva dell'Autore « non posse aliter divino-principalem illum radium nobis illulescere », è sostenuta da alcuni punti di ragionevolezza che S. Tomaso trasse dal cap. II Cael. Hier. e dalla lettera a Tito e ridusse ai quattro seguenti. ⁽⁸⁾ Il primo punto emerge dalla sublimità della materia, la quale trascende la capacità intellettuale nostra, dal

(1) De Cael. Hier. I, 1, B-C.

(2) Scol. cap. I, § 2, D.

(3) S. Th. q. XXXII, a. I, c.

(4) De Cael. Hier. I, 2, A-B.

(5) I, q. I, a. IX, c.

(6) De Cael. Hier. I, 2, C.

(7) L. c.

(8) In lib. I, Sent. dist. XXXIV, q. III, art. I, Solut.

che segue la convenienza di rappresentare tale materia in conformità e misura della nostra mente, la quale è così naturalmente creata, che dal noto passi all'ignoto, dalle cose sensibili alle intellettuali, dagli effetti alla causa. Il secondo punto sta nella convenienza di provvedere anche al senso, che concorre coll'intelletto a formare una cognizione, un mezzo di avvicinarsi, nei limiti del possibile, alle cose divine. Il terzo punto corrisponde al principio fondamentale della teologia dell'Autore: *αἱ ἀποφράσεις ἐπὶ τῶν θεῶν ἀληθεῖς, αἱ δὲ καταφράσεις ἀνάρητοι*, « *negationes in divinis verae, affirmationes vero incongruae.* » ⁽¹⁾ Quindi è più conforme a verità la conoscenza che noi riusciamo conseguire per mezzo di concetti di negazione, ossia di remozione reale, di quella che ci formiamo con concetti affermativi. Ora i simboli e le figure, in quanto rappresentano le cose divine, hanno in sè la ragione di remozione, poichè se esistono realmente in se stessi, nei riguardi di ciò che è divino non sono che specchi e somiglianze.

Sono convenienti adunque, perchè ci importano una conoscenza più conforme a verità. Il quarto punto di ragionevolezza deriva dalla convenienza di tenere nascosti gli abissi della fede ossia le realtà divine, acciò gli infedeli non vi scorgano argomenti di riso e gli incolti non ne approfittino per errare. Alberto Magno riduce questi quattro punti a due soltanto. Il primo proviene dalla necessità dell'intelletto umano di fornirsi di specie adeguate per intendere; quindi, siccome non può attingere queste dalle sostanze spirituali, le deve attingere dalle materiali, « *ut per motum et per symbola, quae sibi faciant phantasiam* ». ⁽²⁾ Il secondo è eguale al quarto di S. Tomaso, però restringe la convenienza di nascondere nei simboli e nelle figure le realtà divine agli infedeli semplici, ossia in buona fede, e ciò per due ragioni, per convenire cioè con S. Girolamo e S. Gregorio, i quali

⁽¹⁾ De Cael. Hier. II, 3, D.

⁽²⁾ Op. c. cap. II, Text. 2, Dubium I, Solutio.

affermano la Scrittura facile per qualsiasi, e perchè i semplici credenti si lascino guidare dalla fede, per cui niente è a loro occulto. ⁽¹⁾ Riguardo al contenuto, la Sacra Scrittura implica varietà di sensi, a seconda che l'oggetto rappresentato è più o meno, oppure per nulla, trascendente le forze intellettive dell'uomo. Essa ⁽²⁾ « *quamquam intima sua unitate unquam destituitur* », poichè, come dice Ugo ⁽³⁾ « *sapientia Dei quamvis se varie dissimiliterque mentibus spiritualiter illuminandis secundum suscipientium capacitatem ac possibilitatem infundat, in se tamen una permanet et simplex* », ⁽⁴⁾ pur tuttavia « *uti decet, benigne multiplicatur atque emanat* », ⁽⁵⁾ vale a dire, con mezzi convenienti, Dio nella Scrittura si trasforma in oggetto quanto più è possibile adeguato alla mente nostra, benignamente, ossia « *optime et pulchre* » ⁽⁶⁾ *optime* riguardo a Sè, *pulchre* riguardo a noi ⁽⁷⁾ moltiplicandosi, ossia presentandosi in diversi sensi, allegorico, morale e anagogico. Ciò nondimeno il senso primo e fondamentale, perchè stabile, è il senso letterale; infatti « *in semetipsa stabiliter manet* », dice l'Autore, « *immobili identitate unimode firmata*, » cioè a dire, il senso letterale giammai varia e ad esso, quasi forze centripete, convergono gli altri sensi che valgono ad orientare l'intelletto umano verso le verità trascendenti. Secondo l'Autore, adunque, la Sacra Scrittura deve anzitutto essere interpretata letteralmente; però, avendo essa la funzione pratica di rappresentare il soprannaturale secondo le nostre forze recettive, si deve attendere ai varii modi di questa rappresentazione, si deve cioè considerare se il senso letterale sia

(1) Ibid. Text. 4, pars. II. Dub. III.

(2) De Cael. Hier. I, 2, B-C.

(3) Op. c. col. 943, B-C.

(4) Cfr. ALBERT. MAGN. Op. c. Expos. Text. C; il concetto è eguale ma è sublimato nella speculazione filosofica dall'idea archetipa.

(5) De Cael. Hier. I. c.

(6) Interpret. di Scoto Erigena, adottata da Ugo e da Alberto Magno.

(7) HUG. A S. VICT. Op. c. col. 944, B-C.

ποικιλίᾳ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων ἀναγωγικῶς περιεκαλυμμένῃ, ⁽¹⁾ — « varietate sacrorum aperimentorum anagogice obvelatus, » — se cioè, attraverso allegorie, figure, simboli, intenda sollevarci alla contemplazione del soprannaturale. Se quindi ha importanza di primo ordine il senso letterale riguardo alle verità manifestate da Dio nella Scrittura, il senso mistico ne ha altrettanta riguardo a noi.

Alberto Magno, commentando la lettera a Tito, nella quale l'Autore presenta un breve saggio della Teologia Simbolica, insiste opportunamente come nella Sacra Scrittura il senso letterale non sia soltanto « quem verba primo aspectu faciunt, » ma altresì quello che emerge dalle proprietà dei simboli, manifestate per mezzo delle parole; e la ragione si è, « quia hoc est quod scribens intendit ». ⁽²⁾ Quantunque Dio avesse potuto comunicare a noi il soprannaturale, consegnandolo interamente alla lettera, pur tuttavia egli ha voluto imitare in ciò l'uomo, il quale — dice S. Tomaso ⁽³⁾ — « non solum potest verba accommodare ad aliquid significandum, sed etiam res potest disponere in figuram alterius ». E ciò Dio ha fatto tanto per ragioni che riguardano noi, come per esercitare la nostra mente alla indagine più attenta e più interessante e per aver occasione di reprimere, dinanzi al doppio senso lo spirito di superbia, ⁽⁴⁾ quanto per ragioni intime all'oggetto rivelato, il quale può essere di una preziosità così singolare, da esigere una separazione netta dal pericolo di essere profanato dagli infedeli. Ed è per questo che l'Autore ammonisce Timoteo: « Tu vero, fili, iuxta sanctam hierarchicae nostrae traditionis sanctionem, prout sancta decet, audi quae sacrosante proferuntur, ipsemet divinus divina doctrina factus, atque animi secreto sancta recondens, tamquam uniformia, a profana multitudine conserva;

⁽¹⁾ Op. c. Cap. I, 2, C.

⁽²⁾ In epist. IX-L. Sed dicendum etc.

⁽³⁾ Quodlibetum VII, q. VI, art. XIV, c.

⁽⁴⁾ Ibid. ad secundum.

neque enim fas est, ut eloquia testantur, porcis prolicere spiritualium margaritarum purum illum, ac lucidum pulchrificumque adornatum ». ⁽¹⁾

Il momento dogmatico della Sacra Scrittura appare in tutta la sua importanza fontale in una sintesi non di parole, ma di concetti che l'Autore presenta di essa; è una sintesi che penetra nella sostanza della storia della rivelazione e ne secerne il nucleo vitale e lo coordina così da formare un sintagma che può essere riguardato come un Canone perfetto del contenuto Scritturale. Anzitutto egli riconosce la divisione della Sacra Scrittura in due parti, l'Antico e il Nuovo Testamento. L'Antico chiama *Θεολογία*, il Nuovo *Θεουργία*, ⁽²⁾ poichè l'Antico contiene le comunicazioni verbali di Dio, il Nuovo invece le opere, o – come interpreta Alberto Magno – perchè l'Antico presenta i precetti Divini, il Nuovo apporta la grazia per operare in conformità di essi. ⁽³⁾ Dopo di aver affermato che il Salterio è la sintesi di tutti gli altri libri, ⁽⁴⁾ elenca di ciascheduno gli argomenti, che noi qui presentiamo col corrispondente luogo Scritturale.

Omnis namque Sacrae Scripturae textus

vel

conditam a Deo rerum substantiam ac dispositionem } *Genesis, I; XI-9.*

vel

legalem hierarchiam ac politiam } *Exodus - Leviticus - Deuteronomium.*

vel

hereditatum divini populi distributiones ac possessiones } *Numeri - Iosue.*

⁽¹⁾ De Cael. Hier. II, 5; cfr. Quadl. VII-I, c.

⁽²⁾ De Eccl. Hier. III, § 5.

⁽³⁾ Text. 13, Expositio.

⁽⁴⁾ ALBERTI MAGNI: Expos. textus, B.

vel

<i>prudentiam sacrorum Iudicum</i>	} lib. Iudicum.
<i>Regumve sapientium</i>	
<i>atque sacerdotum divinatorum</i>	

vel

<i>priscorum virorum in tristium varietate ac multiplicitate casuum inconcussam to- lerantiae philosophiam</i>	} lib. Iob; Tobiae; Lu- dith; Esther; Ma- chabaeorum.

aut

<i>sapientes rerum gerendarum praeceptiones</i>	} lib. Proverbiorum; Ecclesiastae; Sa- pientiae; Ecclesia- stici.

vel

<i>amorum cantica divinatorum imaginesque divinas</i>	} Canticum Cantico- rum.

vel

<i>praesagas futurorum praedictiones</i>	} Libri prophetici: 4 Majores - 12 Mi- nores.

vel

<i>viriles Iesu Dei operationes</i>	} Evangelia synoptica.

et

<i>eiusdem discipulorum divinitus tradita et ad Deum imitandum conducentia vitae instituta</i>	} lib. Actuum aposto- lorum.

et

<i>doctrinas sacras</i>	} Epistolae S. Pauli; Epistolae canoni- cae vel catholicae septem.

et

<i>arcanam illam mysticamque visionem di- scipuli dilecti divinique</i>	} lib. Apocalypseos S. Ioannis.

atque

<i>supermundialem Iesu Theologiam</i>	} Evangelium S. Ioan- nis.

§ 2.

La Tradizione.

L'Autore, nei riguardi del valore dogmatico fontale della Tradizione è un'eco precisa del senso universale della Chiesa in proposito. Dai Padri Apostolici a Tertulliano, da Tertulliano ad Agostino e a Vincenzo Lirinese, è una catena serrata che avvolge ogni scrittore ecclesiastico nella stessa convinzione. E l'Autore, quantunque di carattere eminentemente speculativo, pur tuttavia attesta di fondare le sue indagini teologiche non solo nella Scrittura canonica, ma altresì nella tradizionale. Infatti, nei preamboli del trattato « De divinis nominibus » ⁽¹⁾ egli esalta bensì la Scrittura Sacra come fonte ineccepibile di scienza della divinità, ma ad essa abbina, con eguale venerazione, tutto quel materiale teologico che, attraverso una serie ininterrotta di dottori, arrivò fino a lui. Dopo di aver detto che la Scrittura ci presenta quanto puossi sapere di Dio Uno e Trino e della Incarnazione del Verbo Gesù, soggiunge: « Haec aliaque quaelibet deifica lumina, quae Scripturis consona sancti nostri praeceptores arcana nobis interpretatione tradiderunt, nos quoque hausimus ». La quale affermazione, pur chiara, è così presentata e chiosata da Pachimera: ⁽²⁾ « Et quascumque alias doctrinas Scripturis consone, ⁽³⁾ praeceptorum nostrorum arcana traditio in mysterio (hoc enim est ἐκφαντορικῶς) nobis indulsit (ubi nota apostolos perfectis per sermonem multa mysteria revelando tradidisse; quare et Apostolus ad Thessalonicenses

⁽¹⁾ De Div. Nom. Cap. I, § 4.

⁽²⁾ Paraphrasis Pachymerae, Cap. I, pag. 305, C, Ediz. Zatta, Venezia 1755.

⁽³⁾ In greco ἀκολούθως consequenter, convenienter: il contenuto avverbale connota il concetto: « tutte le altre dottrine che derivano o convengono colla Sacra Scrittura, vale a dire le tradizioni ecclesiastiche. » Cfr. S. THOM. « In lib. de Div. Nom. » Cap. I, pag. 111.

scribens, ait, oportere ipsos servare quae audiverant sive per sermonem, sive per epistolam: et Timotheo dicit, se depositum dedisse in mysterio) has et nos quoque hausimus ».

L'affermazione dell'Autore poi acquista maggior valore dalla distinzione netta che aggiunge, poichè dice che attualmente è possibile elevarsi allo studio del divino con due mezzi, cioè con la Sacra Scrittura e colla Tradizione ortodossa « Sacra Eloquia et Hierarchicae Traditiones ». E giova notare come l'espressione non abbia carattere disgiuntivo, quasi che si possa scegliere l'uno o l'altro mezzo, ma bensì valore sintetico in quanto che sia la Scrittura Sacra, come la Tradizione si sostengono e si completano a vicenda. ⁽¹⁾ Ancor più chiaramente poi è manifesto il valore fontale della Tradizione nel capo isagogico del trattato « De Ecclesiastica Hierarchia ». In esso si afferma che l'organizzazione sacerdotale è sostenuta da una dottrina che proviene da Dio, dottrina sotto ogni rapporto veneranda, sia che sia stata trasmessa « a sacris nostris Initiatoribus (ἡμῶν ἱερωτελεστῶν) divino spiritu afflatis, in Scripturis sacris librisque theologicis » — sia che dessa sia stata consegnata ai successori di questi, con carattere in certo qual modo connaturale al divino « de mente in mentem, mediante verbo, corporeo quidem illo, simul tamen immateriato, *sine scriptione* ». ⁽²⁾ Poco innanzi poi, descritto il modo materiale e simbolico del quale si servirono i primi banditori del Cristianesimo, è detto che il loro apostolato constava « qua scriptis qua non scriptis institutionibus ». ⁽³⁾

È evidente adunque, la convinzione dell'Autore che la Tradizione ecclesiastica ha lo stesso valore dogmatico della Sacra Scrittura. Le costruzioni dottrinali, quindi, che usciranno dalla sua penna e che noi esporremo, nulla hanno di personale ed arbitrario, ma saranno le distillazioni genuine dell'economia divina che solo la sua mente acutissima ha

⁽¹⁾ Cfr. S. THOM. « In lib. de Div. Nom. » l. c.

⁽²⁾ De Eccl. Hier. Cap. I, § 4, D.

⁽³⁾ De Eccl. Hier. Cap. I, § 5, B.

saputo mirabilmente spremere. Non per nulla, in verità, S. Tomaso ha considerato come una delle fonti primarie delle sue indagini teologiche il « Corpus Dionysiacum ».

CAPO II.

LE VARIE FORME DI TEOLOGIA.

La Teologia, o trattato che riguarda Dio, è il centro dottrinale cui converge tutto il « Corpus Dionysiacum » e risulta in modo speciale dai libri « De Divinis nominibus » e « De Mystica Theologia ». Essa può essere considerata sotto un duplice aspetto, in quanto che l'uomo può elevarsi alla speculazione scientifica della divinità o per la scala di analogie sensibili, rappresentanti simbolicamente le manifestazioni della vita divina, o per mezzo di molteplici raziocinii dell'intelletto. Il primo aspetto, secondo l'Autore, corrisponde alla teologia simbolica; il secondo, alla teologia filosofica. ⁽¹⁾ La simbolica è la rappresentazione sensibile della divinità, la filosofica è l'indagine diretta della mente; quella inizia ⁽²⁾ l'uomo nella scienza di Dio e colla maestà imponente dei misteri lo convince, questa risponde alle esigenze superiori della ragione e dimostra l'intima connessione fra ciò che di Dio è avvolto nel mistero e l'evidenza che induce il valore consequenziale del raziocinio — καὶ συμπέλεκται τῷ ῥητῷ τὸ ἄρρητον: estque arcanum cum aperto connexum. ⁽³⁾ La teologia filosofica poi praticamente esercita la sua funzione indagatrice, sotto la guida della Sacra Scrittura, la quale parla della Divinità distinguendo in essa ciò che è unito, ossia comune, da ciò che è distinto, ossia particolare; quindi essa dall'Autore viene divisa in teologia filosofica *unita* e *distinta* ⁽⁴⁾. La

(1) Epist. IX, § 1, C-D.

(2) S. Maximi Scholia in Epist. IX, § 1.

(3) Epist. IX l. c. Trad. CORDERII.

(4) De Div. Nom. Cap. II, § 2.

prima riguarda gli attributi essenziali, la seconda le manifestazioni esterne. ⁽¹⁾ L'Autore inoltre introduce nella teologia un'altra distinzione, attinta da presunti scritti dell'Apostolo S. Bartolomeo, secondo la quale l'investigazione della Divinità può essere fatta *a posteriori* e *a priori*. ⁽²⁾ La prima viene chiamata teologia *copiosa* - πολλή - per l'abbondanza degli argomenti che si possono istituire sulla molteplicità degli effetti creati, o *copiosissima*, se si basa sui simboli che si riscontrano innumerevoli; la seconda viene chiamata *brevissima* - ἐλαχίστη - sia che l'investigazione sia fatta secondo le esigenze della mistica, sia che venga fatta con una affermazione recisa fondata sull'astrazione completa della mente. Marsilio Ficino commenta questa distinzione dell'Autore dicendo che la mente umana si eleva a Dio per tre gradi. Nel primo abbonda in parole, in quanto che tutto ciò che si presenta dinanzi o afferma o nega di Dio; nel secondo si limita assai nelle espressioni, poichè tratta di Dio valorizzando soltanto le correlazioni fra creatura e Creatore, come si può vedere nel libro « De Divinis Nominibus; » nel terzo grado la mente umana diviene perfettamente muta e trascende ogni relazione fra creato e Creatore, convergendo l'idea all'universalità del tutto, attraverso il quale adora la Divinità. ⁽³⁾ La teologia simbolica e la teologia filosofica sono le basi dello sforzo scientifico umano verso Dio, sforzo che tanto più si avvicina alla conquista del suo fine, quanto più si purifica dall'influsso di queste basi. In altre parole, la conoscenza dell'Ente purissimo e perfettissimo è in relazione diretta col grado di questa purificazione.

La sublimazione di questo sforzo è la teologia propriamente detta mistica o secreta, perchè è realmente una ele-

(1) De Div. Nom. Cap. II, § 4. Cfr. S. THOMA in lib. De Div. Nom. Comment. Cap. II, Lect. II, pag. 126, segg. S. Maximi Scholia in lib. De Div. Nom. § 3-4.

(2) De Myst. Theol. Cap. I, § 3; cfr. Annotationes Corderii.

(3) MARSILII FICINI, Comm. in Lib. De Mystica Theologia. Basilea 1576, pag. 1018.

vazione così singolare, da essere come avvolta nel più denso dei misteri. L'Autore tratta di questa in cinque capitoli brevi sì, ma pur tuttavia contenenti la pedagogia più completa per l'esercizio di essa. Dai primi due capitoli ci è concesso penetrare sufficientemente i concetti fondamentali. Pachimera, nella sua parafrasi al capitolo primo, ha così formulato la teologia mistica secondo la mente dell'Autore: « Haec enim est Mystica Theologia, que neque sensatio est, neque ratio, neque mentis motio, neque operatio, neque habitus, neque quod quidquam rerum nostratium explicare possit; sed in perfecta mentis cessatione circa ipsam illuminati, cognoscemus eam esse supra omnia que mens intelligit: et cum mysticum quid et ineffabil ceontineat, secundum hoc solum, sermones de illa erunt, et Theologia vocabitur, quoniam hoc de Deo dicitur quod sit supra omnia ». (1)

La teologia mistica adunque è l'elevazione alla conoscenza di Dio che si compie astraendo da tuttociò che è creato, sia materiale che spirituale. L'Autore infatti così esorta: « Tu vero, care Timothee, in mysticis contemplationibus, intenta exercitatione, et sensus relinque, et intellectuales operationes, et sensibilia, et intelligibilia omnia, et ea quae sunt et quae non sunt universa, ut ad unionem eius, qui supra essentiam et scientiam est, quantum fas est, indemonstrabiliter assurgas; siquidem per liberam et absolutam, et puram Tui ipsius a rebus omnibus avocationem, ad supernaturalem illum caliginis divinae radium, detractis omnibus et a cunctis expeditus, eveheris ». (2) Questa astrazione, però, non è una astrazione di morte, ma di vita, poichè da essa l'atto di volontà umano viene così potentemente investito ed attratto dalle forze o virtù soprannaturali, da sperimentare quanto soave sia la Divinità nella sua apprensione e nella sua visione, secondo l'espressione del salmo: « Gustate et videte quoniam suavis est Dominus » (Ps. XXXIII, v. 9).

(1) De Myst. Theol. Paraphrasis Pachym., Cap. I, § 1, B.

(2) De Myst. Theol. Cap. I, § 1, A.

La funzione della Teologia Mistica è eguale alla funzione dell'arte scultoria: come lo scultore produce una statua di forme, quanto più è possibile, simili all'essere vivente che rappresenta, mediante un razionale sfaldamento del rude ed informe masso, così il teologo mistico tanto più puro e nudo scorge Iddio, quanto più riesce a rimuovere da Lui le cose create che lo avvolgono. ⁽¹⁾ Mentre quindi la Teologia tanto speculativa che positiva affermando e descrivendo gli attributi divini adorna e quasi copre Dio, la Teologia Mistica trascura gli ornamenti che la limitata capacità umana gli appone per descriverlo e così spogliandolo di essi più perfettamente lo apprende; e mentre questa fa del teologo uno scultore, l'altra ne fa un pittore. Come nota Pachimera, ⁽²⁾ l'eccellenza della Teologia Mistica secondo l'Autore appare manifesta dalle prime frasi del trattato su di essa. Esse sono plasmate del senso più profondo di insufficienza da parte dell'uomo e formulate in termini che, attraverso la preposizione ὑπέρ, esprimono la vertiginosa altezza dell'oggetto.

Mentre nel principio degli altri trattati egli si accontenta di invocare da Dio un semplice lume che lo guidi nella esposizione della materia, al principio della Teologia Mistica, si piega dinanzi al vertice sommo della divinità, Dio Trino, e inabissandosi nel proprio nulla esalta il mistero, invocando così: « Trinitas supernaturalis, et supraquam divina, et supraquam bona Theosophiae Cristianorum praeses, ⁽³⁾ dirige nos ad mysticorum oraculorum plus quam indemonstrabile, et plus quam lucente et summum fastigium, ubi simplicia, et absoluta et immutabilia Theologiae mysteria, aperiuntur in cali-

(1) De Myst. Theol. Cap. II. Una similitudine pressochè eguale trovasi nel Sermone I « de Deo » del neoplatonico Massimo di Tiro.

Si noti però che passa una differenza profonda fra i concetti mistici del Neoplatonismo e quelli dell'Autore, poichè, mentre il Neoplatonismo specialmente con Filone (30 a. C. - 50 p. C.) vuol ridurre la conoscenza di Dio ad una catalessi psichica, l'Autore intende presentarla come onquista cosciente di una realtà personale.

(2) Paraphrasis, Cap. I, § 1, De Myst. Theol.

(3) IOAN. SCOTUS ERIGENA: « inspector — ἑφορε ».

gine plus quam lucente silentii arcana docentis, quae in obscuritate tenebricosissima plusquam clarissime superlucet, et in omnimoda intangibilità atque invisibilità, praepulchris splendoribus mentes oculis captas superadimplet ». Donde è manifesto aver tanta eccellenza la teologia mistica, da esigere per essere trattata non l'aiuto delle forze intellettuali, ma l'infusione della grazia stessa; essa « non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei (Ad Rom. IX, 16). Infatti il vertice della mistica, ossia la Trinità, è detto « plusquam indemonstrabile et plusquam lucens fastigium, » poichè circa esso nulla può la ragione e tutto può invece il lume soprannaturale, che dal « plusquam lucens fastigium » discende nell'uomo.

CAPO III.

LA DIVINITÀ.

«venerabimur fontem vitae in seipsum effusum et in seipso consistentem..... »

.....σεφθείμεν πηγὴν ζωῆς εἰς ἑαυτὴν
χρομένην καὶ ἐφ'ἑαυτῆς ἐστῶσαν... (1)

Epist. IX, § 1.

§ 1. — Punti fondamentali per lo studio della Divinità.

§ 2. — Concetto generale della Divinità.

§ 3. — La « Divina caligo. »

§ 1.

Punti fondamentali per lo studio della Divinità.

Per agevolare il nostro movimento intellettuale verso la conoscenza della Divinità, dobbiamo anzitutto – secondo l'Autore – precisare il modo di esso, poichè da ciò deve risultare la determinazione del metodo di indagine.

Una pregiudiziale di somma importanza è in primo luogo da preporre e da considerare; questa riguarda la capacità

(1) Come nota S. Massimo nei suoi Scolii, questa espressione connota la consostanzialità e l'unità nella Trinità. Cfr. Psal. XXXV, v. 10.

nostra scientifica in relazione con l'oggetto da conoscere. Una distanza senza limiti, o meglio, un distacco indefinibile passa fra noi e Dio. Da ciò consegue che quando noi vogliamo intrattenerci nella descrizione della Divinità, trattandola alla pari della nostra natura e della natura delle cose che ci circondano, fabbrichiamo sull'arena e ci inganniamo. ⁽¹⁾ Per evitare questo inutile sforzo è opportuno che noi rientriamo in noi stessi e che consideriamo come ci appartenga una duplice facoltà, cioè la facoltà di intendere e la facoltà unitiva al centro d'origine. La prima è limitata agli oggetti proporzionalmente intelligibili, la seconda subisce l'influsso del centro d'origine, ossia viene elevata alla capacità d'unione mediante la grazia, come interpreta S. Tomaso, ⁽²⁾ « quae excedit naturam mentis nostrae, per quam unionem conjunguntur homines per fidem ad quamcumque cognitionem ad ea quae sunt super naturalem mens virtutem. » Quindi appare chiaramente come noi dobbiamo metterci in relazione scientifica con Dio principalmente secondo questa facoltà. Dobbiamo quindi totalmente dimenticare noi stessi e lasciarci elevare dalla fede così da conseguire l'adesione intima con Dio, che ci deifica. Quanto più saremo divinizzati, tanto più conosceremo di Dio. E non dobbiamo stimare una tale dedizione per la fede un atto che umilia la potenza intellettiva dell'anima, poichè essa ci pone in condizione indubbiamente più nobile e più ricca, in quanto che senza distruggere la nostra natura, ci fa appartenere a quella divina. È ben più gran cosa appartenere anche alla divinità, che appartenere soltanto a noi stessi. ⁽³⁾ Premessa e chiarita questa pregiudiziale, l'Autore ci invita all'atto pratico e pone subito la questione di fatto. Se Dio non può essere percepito nè per mezzo dei sensi, nè per mezzo dell'intelligenza, poichè niente

(1) De Div. Nom. Cap. VII, § 1: ἀπατώμεθα = fallimur.

(2) In lib. De Div. Nom. Expos. Cap. VII. Lect. I, pag. 244, cfr. S. Th. I, q. XII, a. XIII.

(3) Κρείττον γὰρ εἶναι θεοῦ καὶ μὴ ἑωυτοῦ. De Div. Nom. l. c.; cfr. S. Theol. I^a, q. XII, a. XIII.

è di quanto è, ⁽¹⁾ come dunque lo conosceremo? Certamente, soggiunge, bisogna prescindere dalla sua natura, poichè dessa ci è affatto ignota, in quanto che trascende « omnem rationem (λόγον), » cioè non può essere oggetto di scienza, e « omnem mentem » vale a dire ogni intuizione. ⁽²⁾ Esclusa adunque la natura, non ci resta dinanzi come amminicolo scientifico della divinità, che la serie reale dell'universo esistente. Questa infatti è posta da Dio stesso dinanzi a noi in un ordine così perfettamente armonico da presentare un paradigma di immagini e di somiglianze di quanto può essere predicato della divinità. Perciò l'universo può essere considerato come la via (ὁδὸς) e il modo (τάξις), giusta i quali il nostro intelletto è posto in condizione, cioè nella forza di ascendere a Dio che è al di là di tutte le cose. ⁽³⁾

La via è certamente unica, perchè unico è l'universo che noi possiamo osservare; però la possiamo percorrere seguendo una triplice guida. La prima è quella che ci insegna a non considerare tutto ciò che osserviamo nell'ordine delle creature come Dio o come a Lui conveniente (ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει – in omnium ablatione); la seconda è quella che ci invita a iperesaltare in Dio le perfezioni delle creature, così da escluderne ogni analogia che implichi un coordinamento di essenza, in quanto che le perfezioni di Dio trascendono tutte le perfezioni create e non hanno punti reali di contatto, come se le perfezioni in Dio sieno quasi il vertice delle perfezioni create (ἐν τῇ πάντων ὑπεροχῇ – in omnium superlatione [eminential]); la terza è quella che ci fa considerare Dio come causa dell'universo (ἐν τῇ πάντων αἰτίας, in omnium causa). S. Tommaso, a questo punto osserva: « Sic ergo nostra cognitio contrario modo se habet cognitioni Dei.

(1) οὐδὲ τι καθόλου τῶν ὄντων ὄντα. È questa una affermazione chiarissima di Dio personale e distinto dall'universo. *De Div. Nom.* Cap. VII, § 3.

(2) Cfr. Schol. S. Maximi § 3.; Divus Thoma, *Expos.* Cap. VII, Lect. IV; cfr. *Quest. disp.* De potentia, quest. IX, art. VII, 2.

(3) εἰς τὸ ἐπέκεινα πάντων. *De Div. Nom.* l. c.

Nam Deus creaturas quidem per suam naturam cognoscit, nos autem Deum per creaturas. » ⁽¹⁾ Dio adunque è conoscibile in tutte le cose considerate come effetti e senza di esse, poichè da una parte è da esse distinto, dall'altra tutte le trascende. Inoltre possiamo arrivare alla conoscenza di Dio sia positivamente per mezzo di cognizioni acquisite, in quanto che, come dice S. Tomaso, « quidquid in nostra cognitione cadit, accipimus ut ab eo adductum, » ⁽²⁾ sia negativamente valorizzando la nostra ignoranza « in quantum scilicet hoc ipsum est Deum cognoscere, quod nos scimus nos ignorare de Deo quid sit ». ⁽³⁾ L'Autore concentra specialmente in questi due modi ogni indagine nostra riguardo a Dio e ne diluisce il concetto.

In verità, secondo il primo modo eatafatico, possiamo arrivare a Dio attraverso cognizioni spirituali somministrate dalla intelligenza (νόησις), dalla ragione (λόγος) o dalla unione di ambedue cioè dalla scienza (ἐπιστήμη), ⁽⁴⁾ del tatto stesso (ἐπαφή) che è il senso comune a tutti gli animali, dalla appercezione sensitiva (αἴσθησις) o anche da ciò che è nè scienza, nè appercezione sensitiva, vale a dire dalla opinione (δόξα) e dalla fantasia (φαντασία), finalmente dal nome (ὄνομα) che è l'espressione sensibile dell'idea e da tutto ciò che induce conoscenza. Cionondimeno Dio nè si intende, nè si dice, nè si nomina, poichè non è qualche cosa di ciò che è o può essere percepito in qualche singola cosa, poichè è tutto in tutte le cose e niente in ciascheduna in quanto che è tutto secondo il concetto di causa ed è niente secondo il concetto di essenza. Le cognizioni spirituali sunnominate adunque hanno valore solo perchè presentano il vincolo intellettuale di causalità.

(1) In lib. De Div. Nom. Expos. Cap. VII, Lect. IV, pag. 251.

(2) L. c.

(3) Ibid. Cfr. Epist. I^a. Et illa perfectissima in bonam partem ignoratio, notitia est eius qui est supra omnia quae in cognitionem cadunt.

(4) S. Tomaso definisce: scientia est coniunctio intellectus et rationis. L. c.

Secondo poi il secondo modo apofatico, noi arriviamo a quella notizia di Dio che l'Autore chiama « divinissima, θεϊο-
τατα, » quasi la più conveniente. Ed è tale infatti, poichè la
attingiamo quando ci costituiamo in condizioni psichiche, che
non sono le ordinarie nelle indagini umane, quando cioè la
mente nostra si distacca da tutte le cose e, dopo di aver
abbandonato se stessa, si unisce ai superni splendori della
divinità, in quanto cioè, soggiunge S. Tommaso ⁽¹⁾ « Deum
esse non solum super omnia quae sunt infra ipsam, sed etiam
supra ipsam et supra omnia quae ab ipsa comprehendi pos-
sunt. Et sic cognoscens Deum in tali statu cognitionis illu-
minatur ab ipsa profunditate divinae sapientiae, quam perscru-
tari non possumus. » Lume intellettuale più efficace l'uomo
non può ottenere, poichè è dessa la divina sapienza la causa
efficiente di tutte le cose, non solo come datrice dell'essere,
ma altresì dell'essere coordinato all'ultimo fine, è dessa inoltre
causa indistruttibile di ogni coordinazione ed ordine, e fi-
nalmente vincolo che unisce il fine dell'ordine supremo al
principio dell'ordine inferiore, così da produrre la magnifi-
cenza dell'universo. Alla conoscenza di Dio adunque assur-
giamo con più sicurezza apofaticamente, « via *remotionis* ». L'Autore tuttavia non intende con ciò escludere la via cata-
fatica, poichè la dice semplicemente incongrua: « negationes
in divinis verae, affirmationes vero incongruae, αἱ δὲ καταφά-
σεις ἀνάρμοστοι ». ⁽²⁾ Una cosa, dice Alberto Magno, corri-
sponde congruamente alla verità, quando è tale secondo il
senso stesso delle parole che la esprimono; ma quando le
parole possono implicare anche altro significato, allora quella
cosa non corrisponde congruamente alla verità. ⁽³⁾

S. Tomaso spiega più largamente la frase dell'Autore ⁽⁴⁾

⁽¹⁾ L. c.

⁽²⁾ De Cael. Hier. Cap. II, § 3.

⁽³⁾ In lib. De Coel. Hier. Cap. II, 8. Expos. textus; Cfr. HUGO DE S. VICTORE, Expos. in Hier. Coel. Lib. III, P. L. CLXXV, col. 974; S. MA-
XIMI, Scholia ad locum; cfr. S. Thom. In I^{um} Sent. Dist. IV, q. II, art. I.

⁽⁴⁾ In I, Sent. dist. XXII, q. I. art. 2.

e dice che in un nome bisogna distinguere due elementi, il modo, cioè, di esprimere una cosa e la cosa stessa espressa; ora, di Dio possiamo bensì negare un concetto tanto secondo uno dei due elementi, come secondo ambedue, ma affermare non lo possiamo che secondo o l'uno o l'altro dei due elementi. Quindi le negazioni sono assolutamente vere, le affermazioni solo sotto un certo rispetto, vale a dire rispetto al secondo elemento, cioè la cosa stessa espressa. Tutte le affermazioni infatti sono incongrue, per la diversità del modo secondo il quale possono essere espresse. Ad esempio il nome « sapienza, » può essere enunziato di Dio in tre modi. Nel primo modo affermativamente, come: *Dio è sapiente*; in verità è il principio da cui promana ogni sapienza. Nel secondo modo negativamente, come: *Dio non è sapiente*; infatti in Dio non vi è quella sapienza, che concepiamo noi. Nel terzo modo eminentemente, come: *Dio è ipersapiente*: desso in verità presso Dio trascende e supera qualsiasi sapienza noi possiamo immaginare. (1)

§ 2.

Concetto generale della Divinità.

L'idea primaria della Divinità, che predomina in tutta la Teologia dell'Autore, è quella che si fonda in una causa iniziale libera e distinta di tutte le cose, la quale non rimane inerte, ma l'universo intero feconda di attività armoniche, governandole ponendosi a contatto di esse con una visione universale.

« Deitas autem idem est atque omnium conspicua providentia, omnigena bonitate cuncta circumspectiens continensque,

(1) S. THOMA. Quest. disp. VII, art. V ad 2^{um}. Cfr. De Myst. Theol. cap. I, § 2, dove l'Autore ricorda che il modo apofatico di indagine, non è per nulla contrario al catafatico; De Div. Nom. Cap. II, Paraphras. Pachymerae, § 4; De Myst. Theol. Cap. II, Paraphr. Pachymerae; Ib. Cap. III, Paraphr. Pachymerae.

et seipsa complens atque transiliens universa quae ipsius providentia fruuntur. Haec itaque omnia de causa illa transcendentali absolute praedicanda sunt.... ».⁽¹⁾ L'Autore appone alla causa trascendentale dell'universo il nome « Deitas, » il quale nome implica etimologicamente la natura di detta causa, che poi spiega nel complesso della definizione. In verità, secondo il Damasceno⁽²⁾ Θεότης viene così denominata, perchè è proprio di essa il curare e fecondare l'universo, come indica il verbo θείειν, oppure perchè dessa ha la visione universale di quanto esiste, come indica il verbo θεάομαι, oppure - e qui il Damasceno stiracchia troppo - perchè essa è il fuoco che consuma, αἴθειν, quanto vi è di cattivo.

Qualunque sia l'etimologia del nome, è chiaro che il nucleo della definizione sta nel concetto generale di provvidenza, di quella provvidenza che non importa già una conoscenza inerte o - come dice S. Tomaso -⁽³⁾ speculativa, ma pratica, in quanto che vedendo governa ogni cosa. La Divinità infatti che di natura sua trascende l'universo « transiliens universa, » ha lo sguardo su ogni cosa « cuncta circumspiciens, » contiene sotto di sè ogni cosa « continensque » e il tutto informa ad ogni bontà « omnigena bonitate, » vale a dire all'ordine e all'armonia centripeta; essa poi in tal modo non si esaurisce, ma è ancora in grado di fare altrettanto perfezionando « complens » anche quanto essa trascende, cioè gli enti possibili, che riverberano la sua provvidenza « transiliens universa quae ipsius providentia fruuntur. »

S. Tommaso spiega dicendo che ciò avviene, perchè « sapientia et virtus et bonitas eius non limitatur ad istum cursum rerum, sed in infinitum superabundat ». ⁽⁴⁾ Ben a ragione il medesimo S. Tomaso dalla etimologia del vocabolo greco

(1) De Div. Nom. Cap. XII, § 2. Θεότης δὲ ἡ πάντα θεομένη πρόνοια, καὶ ἀγαθότης παντελεῖ καὶ πάντα περιθέουσα καὶ συνέχουσα, καὶ ἐαυτῆς ἀποπληροῦσα, καὶ ὑπερέχουσα πάντα τὰ τῆς προνοίας αὐτῆς ἀπολαύοντα. Ταῦτα μὲν οὖν ἐπὶ τῆς πάντα ὑπερβαλλούσης αἰτίας ἀπολύτως ὁμνητέον...

(2) Orth. fidei, l. I, c. 9.

(3) In Lib. De Div. Nom. Cap. XII. Lect. unica, ad locum.

(4) L. c.

θεός, appoggiato all'autorità di S. Ambrogio, conclude che esso denomina la natura della causa prima. La natura di Dio infatti ci è nota soltanto attraverso le sue operazioni; ora « hoc nomen Deus, est nomen operationis, quantum ad id, a quo imponitur ad significandum. Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia. Omnes enim loquentes de Deo hoc intendunt nominare Deum, quod habet providentiam universalem de rebus. » ⁽¹⁾ Un altro concetto generale della Divinità l'Autore lo attinge dalla Sacra Scrittura e lo valorizza presentandolo come una definizione ontologica della medesima.

Il testo scritturale al quale si riferisce è contenuto nel prologo del Vangelo di S. Giovanni: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. « In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. » Dio è il Verbo, ossia la *Ragione* assoluta di tutte le cose; ὁ λόγος, secondo S. Agostino stesso, tanto significa *Verbum*, quanto *Ratio*. ⁽²⁾ Dio, dice adunque l'Autore, è la *Ragione* « non solum quia rationis et mentis et sapientiae largitor est, sed quia causas omnium in seipso uniformiter anticipavit, et quia per omnia meat, pervadens, ut ait Scriptura, usque ad finem omnium: et potissimum quia Ratio Dei supra omnem simplicitatem simplex est, et ab omnibus supra omnia, supra substantiam absoluta. » ⁽³⁾ Anzitutto Dio è la *Ragione*, perchè di Lui in modo assoluto è propria la facoltà di conoscere, ed essendo questa in modo assoluto propria a Lui solo, Egli solo giustamente può largire i mezzi (χρηγός) alle creature di avere e la ragione e l'intelletto e la sapienza; sotto questo aspetto, soggiunge S. Tomaso, Dio è la *Ragione*

(1) S. TH. I^a q. XIII, a. VIII.

(2) S. THOM. in Lib. de Div. Nom. Cap. VII, Lect. V. pag. 253.

(3) De Div. Nom. Cap. VII, § 4. Λόγος δὲ ὁ θεὸς ὁμνεῖται πρὸς τῶν ἱερῶν λογίων, οὐ μόνον, ὅτι καὶ λόγου καὶ σοφίας ἐστὶ χρηγός, ἀλλ' ὅτι καὶ τὰς πάντων αἰτίας ἐν ἑαυτῷ μονοειδῶς προεῖληφε, καὶ ὅτι διὰ πάντων χωρεῖ διανοούμενος, ὡς τὰ λόγια φησιν, ἄχρι τοῦ πάντων τέλους· καὶ πρό γε τούτων, ὅτι πάσης ἀπλότητος ὁ θεὸς ὑπερήπλωται λόγος, καὶ πάντων ἐστὶν ὑπὲρ πάντα κατὰ τὸ ὑπερούσιον ἀπολεικόμενος.

« causaliter ». ⁽¹⁾ Inoltre, Dio è la *Ragione*, *formalmente*, in quanto che è l'argomento, ossia il perchè dell'esistenza di tutte le cause seconde, che in Lui preesistono, non quasi parti della causa prima, ma come realtà che ad essa si uniformano. Ancora Dio è la *Ragione*, perchè è l'ordinatore supremo dell'universo, che può computare nelle sue più infime parti, secondo il detto della Sapienza (VIII, 1): « Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter ». Finalmente, Dio è la *Ragione*, perchè è c'è una semplicità così assoluta, da essere astratto da quanto esiste, in quanto che la sua sostanza trascende tutte le cose. Infatti, dice S. Tommaso, ⁽²⁾ « dicitur ratio aliquid simplex abstractum a multis, sicut dicitur ratio hominis id quod per considerationem abstrahitur a singularibus, ad hominum naturam pertinens ».

§ 3.

La « Divina caligo ».

Parlando della Divinità, causa prima governatrice di tutte le cose e ragione universale di ogni bene, si può pensare ad una analogia, la quale esprima nel modo meno materiale che sia possibile, l'abitazione di essa? S. Paolo deve essere stato certamente ispirato, quando scrisse a Timoteo che Dio « lucem inhabitat inaccessibilem. » ⁽³⁾ Analogia più pura non ci può essere offerta per pensare al « dove » Dio esiste. E l'Autore investe acutissimamente l'espressione di S. Paolo, la penetra e, richiamandosi all'antico Testamento, crede più corrispondente alla realtà il definire l'abitazione di Dio « la caligine, *γνόφως* » che « la luce »; così potente è la luce che adorna, quasi vestimento, la divinità, ⁽⁴⁾ da sembrare un abisso

⁽¹⁾ L. c.

⁽²⁾ L. c.

⁽³⁾ I Timoth. VI, 16.

⁽⁴⁾ Cfr. Ps. 103, v. 2amictus lumine sicut vestimento.

di tenebre. Nel prologo al « *De Mystica Theologia* » egli supplica la Trinità ad essere la guida per entrare nel vertice (κορυφαί) dei misteri divini, che si manifestano in una caligine lucentissima, la quale comunica la dottrina più recondita nel silenzio, cioè quasi nell'assorbimento delle potenze naturali dell'anima; è una caligine, infatti, « quae in obscuritate tenebricosissima plusquam clarissime superlucet, et in omnimoda intangibilitate atque invisibilitate, praepulcris splendoribus mentes oculis captas superadimplet ». ⁽¹⁾

Esorta quindi Timoteo a lavorare sopra se stesso, così da riuscire ad un distacco sempre più perfetto dagli amminicoli scientifici del senso e dell'intelletto, distacco che permetterà di assurgere senza il bisogno della dialettica naturale (ἀγνώστως) « ad supernaturalem illum caliginis divinae radium. » Questo lavoro, soggiunge, per i naturalisti, che dicono di conoscere Dio solo nella natura, è ignoto e non devono neppure essere ad esso invitati; essi ignorano che l'abitazione di Lui è nelle tenebre, come è detto nei Salmi (Ps. XVIII, 13): « et posuit tenebras latibulum suum », e che Egli, il quale è sopra ogni cosa, ὁ πάντων ἐπέκεινα, è veramente nella caligine (Exod. XX, 21). Mosè infatti, non vide già Iddio, ma il luogo dove si manifestò, vale a dire la caligine (Exod. XXXIII, 20 seqq.); sul Sinai egli fu chiamato « de medio caliginis » (Exod. XXIV, 16); Dio gli dice: « nunc veniam ad te in caligine nubis » (Exod. XIX, 9); Davide afferma: « Nubes et caligo in circuitu eius » (Ps. XCVI, 2); quando nel Tempio, edificato da Salomone, discese la gloria e la maestà del Signore, i sacerdoti non poterono soffermarsi « propter caliginem » (II Paralip. V, 14; VII, 2); e Salomone avvertì il popolo: « Dominus pollicitus est ut habitaret in caligine » (II Paralip. VI, 1); Eliphaz di Theman, nei suoi ingiuriosi rimproveri a Giobbe, ricorda la caligine che avvolse Iddio e che Giobbe stesso paventa assai più delle sventure (Iob. XXII, 13-14; XXIII, 17); Geremia esorta il popolo a glo-

(1) De Myst. Theol. Cap. I, § 1.

rificare il Signore, finchè le tenebre e la caligine non lo nascondano, poichè poscia « expectabitis lucem, et ponet eam in umbra mortis et in caliginem » (Ier. XIII, 16); finalmente, Isaia esalta così la potenza della caligine divina da oscurare la stessa luce: « lux obtenebrata est in caligine eius » (Is. V, 30), ed afferma che i ciechi della fede vedranno un giorno nella caligine: « de tenebris et caligine oculi caecorum videbunt » (Cap. XXIX, 18). Ma poichè il concetto di caligine ha suscitato nel Diacono Doroteo il dubbio che si opponga essenzialmente al concetto paolino di luce, l'Autore spiega a costui che cosa si intenda per caligine. Gli scrive perciò dicendo: « Divina caligo lux est inaccessa, quam inhabitare Deus perhibetur » ⁽¹⁾. Il concetto di caligine, quindi, non si oppone al concetto di luce, ma è vincolato logicamente a questo, come il soggetto all'oggetto, e poichè l'oggetto per sua natura è inafferrabile, ne viene di conseguenza che così sfugga ad ogni sforzo apprensivo da costituire questo in una caligine che dal fine, al quale è collegata, dicesi divina. La luce, come affermano le Scritture, è l'abitazione di Dio, ma è così inaccessibile, « propter exuberantem supernaturalis luminis effusionem, » ⁽²⁾ da sembrare caligine, non già per ragione di se stessa, ma, come spiega Alberto Magno, « ex defectu videntis, qui cum non totum accipiat, semper remanet ad aliquid in potentia, et sic in quadam caligine nescientiae » ⁽³⁾. Dio, infatti, come dice l'Autore, è invisibile ed inaccessibile; l'invisibilità riguarda e trascende ogni intelletto, il quale è incapace di assurgere alla comprensione di Dio in se stesso; l'inaccessibilità riguarda e trascende ogni indagine della ragione, la quale ascendendo la scala degli esseri arriva al principio di ogni esistenza; ma poichè questa è infinita nei riguardi del primo essere, cioè non proporzionata, come dice Alberto Magno, alla capacità recettiva

(1) Ὁ γνώσας ἐστὶ τὸ ἀπὸ σκοτεινῆς φωτός, ἐν ᾧ κατοικεῖν ὁ Θεὸς λέγεται. Epist. V.

(2) Epist. V, l. c.

(3) In Epist. V^{am} Divisio et expos. textus.

della ragione, così è impossibile che questa acceda a Dio ⁽¹⁾. L'Autore, perciò, riferendosi al salmo 138, v. 6: « *Mirabilis facta est scientia tua ex me, confortata est et non potero ad eam* », presenta a Doroteo un primo argomento di autorità. Mirabile è la scienza della Divinità, infatti sia che la si consideri materialmente, poichè il suo oggetto è il più alto che si possa immaginare, in quanto è spirito, come si può capire osservando le molteplici e pressochè infinite meraviglie della psiche umana, sia che la si consideri formalmente come miracolo, in quanto trascende e supera ogni nostra facoltà; quindi è che noi siamo incapaci di arrivare ad essa. A questo argomento di autorità l'Autore aggiunge la prova di fatto, e questa la attinge da S. Paolo, il quale ha visto Iddio, ma lo ha visto trascendente ogni scienza ed ogni intelligenza, tanto che fu costretto esclamare: « *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei: quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius.* » ⁽²⁾ A nostro riguardo, adunque, luce e caligine in Dio si equivalgono e bene a proposito dunque disse il salmista (Ps. 138, v. 12): « *Quia tenebrae non obscurabuntur a te, et nox sicut dies illuminabitur: sicut tenebrae eius, ita et lumen eius* ».

(1) Albert. Magn., l. c.

(2) Ad Rom. Cap. XI, 33; cfr. Ps. CXXXVIII, 6.

CAPO IV.

IL MOMENTO SCIENTIFICO DELLA SACRA SCRITTURA NELLO STUDIO DELLA DIVINITÀ.

ἔστω δὲ καὶ νῦν ἡμῖν ὁ τῶν λογίων
θεσμός προδιωρισμένος, τὸ τὴν ἀλή-
θειαν ἡμᾶς καταδείξασθαι τῶν περὶ
θεοῦ λεγομένων.

Sia a noi anche ora proposta la legge
delle Scritture, affinchè impariamo
la verità di quanto viene predicato
di Dio.

De Div. Nom. Cap. I, § I.

Abbiamo visto al Cap. I, quale somma importanza dia l'Autore alla Sacra Scrittura; ora, questa importanza la constateremo applicata praticamente nello studio particolareggiato della Divinità.

Anzitutto è da ricordare come lo schema generale della indagine teologica del « Corpus Dionysiacum » è diviso in quattro parti: la prima, che la Patrologia non potè ancora elencare, perchè non ancora rinvenuta, e che avrebbe per titolo: « De Divinis Hypotyposibus », tratterebbe della unità della divina essenza e della distinzione delle tre persone nella medesima; la seconda parte, che trae i suoi valori scientifici dal fatto che i fondamentali requisiti della divinità hanno una rappresentazione di origine nelle creature, come quando diciamo che dal primo bene deriva ogni bene, dal primo ente ogni ente, dal primo sapiente ogni sapiente, è esposta nel libro « De Divinis Nominibus »; la terza parte, che tiene il metodo inverso, in quanto che studia la Divinità valendosi delle creature che la rappresentano per mezzo di simboli, fu trattata nel libro « De Symbolica Theologia », che non fu ancor rinvenuto; la quarta parte, che fonda ogni sua indagine teologica nella astrazione di ogni simbolo e di ogni

amminicolo creato sia della ragione che dell'intelletto, viene presentata dal libro « De Mystica Theologia ».

Poichè la prima e la terza parte non esistono e la quarta ha carattere negativo in quanto che è una ascensione passiva verso la Divinità e il vertice della Teologia, noi concentreremo il nostro lavoro nella seconda parte, ordinandola così da far emergere in Dio dapprima la natura, proclamando quale Egli si è manifestato, cioè « Colui che è » ossia l'Ente, quindi gli attributi essenziali, che lo prescindono dal tempo, che lo predicano vita fonte di ogni vitalità, sapienza onnipotente e giusta, che nella bontà infinita alimentata da infinito amore governa l'universo, che finalmente lo esaltano, vivente nella pace, il Santo ed il Re. Questo ordine convergerà nel mistero dell'unità di essenza nella triplice distinzione di persona, dinanzi al quale, dopo la descrizione della magnificenza incomparabile della natura e degli attributi, chiunque sarà attratto facilmente alla elevazione mistica che divinizza.

Tutto questo insieme teologico desume ogni suo valore dalla Sacra Scrittura: « sit autem etiamnum, dice l'Autore, ⁽¹⁾ nobis Oraculorum sacra lex proposita, ut veritatem ostendamus eorum, quae de Deo dicuntur, *non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in ostensione virtutis*, ⁽²⁾ quam Spiritus Theologus inspiravit, qua rebus ineffabilibus et ignotis modo ineffabili ignotoque coniungimur secundum eam unionem, quae vim omnem ac potentiam nostrae aut ratiocinationis aut intellectionis excedit ». Non si deve, continua, non solo dire, ma neppure pensare « quidquam de supersubstantiali et abdita Deitate, praeter ea quae nobis in sacris oraculis sunt indicata divinitus ». Essendo infatti un oggetto di scienza d'ordine soprannaturale, esula dal campo di ogni dimostrazione umana e può essere dimostrato solo mediante argomenti soprannaturalmente comunicati. « De eo, dice S. To-

(¹) De Div. Nom. Cap. I, Prolog.

(²) I Cor. II, 4.

maso, (1) quod ab aliquo solo scitur, nullus potest cogitare vel loqui, nisi quantum ab illo manifestatur. Soli autem Deo convenit perfecte cognoscere seipsum secundum id quod est. Nullus igitur potest vere loqui de Deo vel cogitare, nisi quantum a Deo revelatur. Quae quidem divina revelatio in Scripturis sacris continetur..... Semper enim oportet obiectum cognitivae virtutis virtuti cognoscenti proportionatum esse. » Ora Dio, nella Sacra Scrittura, ha comunicato un raggio della luce di cui splende la prima verità, seguendo il quale noi ci troviamo elevati, se non alla contemplazione della divina essenza, il che è impossibile, ad un grado però di scienza che confina col divino. Però, dice l'Autore, dobbiamo plasmarci di santità e di sobrietà: di santità, conservando la Sacra Scrittura pura da ogni errore; di sobrietà, non pretendendo di penetrarla, più di quello che ci è concesso. (2) Dobbiamo in una parola vincolarci ad essa per mezzo della fede, poichè è *sapientissima* e *veracissima* (3) e perchè, per mezzo di essa, Dio si è commensurato alla nostra capacità ed ha in essa indicato il mezzo di ascensione a Lui. Indarno noi in altri modi tenteremmo di arrivare a Dio, poichè tutto nella natura è ordine: un essere di grado inferiore non potrà giammai comprendere l'essere di grado superiore; ora, Dio è al di fuori di ogni ordine di cose esistenti. L'Autore, dopo di aver dimostrato questa verità, sopra la quale si dilunga S. Tomaso nel suo commento, (4) quasi per non alimentare il sospetto che egli voglia escludere affatto ogni altra possibilità di ascendere a Dio, tranne quella che viene realizzata attraverso la rivelazione Scritturale, nella quale si è mostrato così benigno (χαθοπερὲς πῶς) di avvisarci che è sostanza trascendente la sostanza universale e quindi è inaccessibile a qualsiasi sostanza (πᾶσιν ἀβατός ἐστι τοῖς οὖσιν), ci tiene ad affermare, a patto però che si verifichino alcune condizioni, che Dio

(1) In lib. De Div. Nom. Cap. I, Lect. I^a, pag. 101.

(2) S. THOMA. I. c.

(3) δεῖ τῇ πανσόφῳ καὶ ἀληθεστάτῃ θεολογίᾳ πείθεσθαι. Cap. I, § 1.

(4) Lect. I, I. c. Cfr. S. Theol. I^a, q. XII a. 2; q. LXXXVIII, a. 2.

può così benignamente illuminare le menti sante, ossia pure, da elevarle ad una tal quale contemplazione, comunione e somiglianza di se stesso. ⁽¹⁾

Le condizioni sono: *prima*: non presumere superbamente di ascendere più in alto, cioè di intendere più di quello che importa la forza del lume comunicato; *seconda*: non passare al lato opposto assecondando l'inclinazione del senso, che rifuggendo da ciò che è spirituale attrae verso la materia; *terza*: accettare con quella certezza che proviene dalla costanza (εὐσταθῶς) e dalla esclusione di ogni dubbio, cioè da una adesione irremovibile (ἀκλινῶς) la comunicazione della verità; *quarta*: informare il movimento proprio ascensionale di amore ed elevarsi con una certa quale riverenza sacra, castamente e santamente. S. Tomaso commenta: « Reverenter quidem, in quantum se abstinent ab aliis quae supra eos sunt; caste autem, in quantum inferioribus non se detinent; sancte vero, in quantum his quae eis data sunt, secundum Dei ordinationem firmiter inhaerent. » ⁽²⁾ Questo genere di elevazione, che l'Autore non intende escludere, ha carattere mistico, ossia passivo e di esso tratta la Teologia mistica; l'elevazione invece positiva, quale intendiamo esporre ha tutta la sua forza nella Sacra Scrittura, che rifulge in copia di verità teologiche, dallo studio delle quali veniamo eccitati ad esplodere in cantici verso quella Divinità, che benignamente ha rivelato se stessa principio di ogni lume, cioè di ogni scienza (ἀρχὴν ἀπάσης ἱερᾶς φωτοφανείας). ⁽³⁾ In nessun altro modo quindi Dio potrà essere meglio conosciuto, che seguendo le di Lui manifestazioni, le quali nel nome devono offrire il più verace concetto. Le Scritture infatti, dice l'Autore, ci presentano Dio causà e principio di tutte le cose (πάντων αἰτία καὶ ἀρχή); il nome causa ci presenta il concetto assoluto di priorità in relazione alle cause seconde, il nome

(1) Πρὸς τὴν ἐφικτὴν αὐτοῦ θεωρίαν καὶ κοινωνίαν καὶ ὁμοίωσιν ἀνακτείνει τοὺς ἱεροὺς νόας. Cap. I, § 2.

(2) L. c.

(3) L. c. § 3.

principio determina tale causa come agente, dalla quale ha inizio ogni operazione ed ogni moto. ⁽¹⁾ Come causa Dio è la ragione di ogni sostanza, cioè di quanto ha l'essere, come principio è la ragione di ogni vita (*οὐσία καὶ ζωή*). Le Scritture ancora ci presentano Dio, il quale richiama a sè gli uomini che si allontanarono da Lui e fa che possano risorgere dalla corruzione nella quale, lontani, precipitarono; Egli è che li rinnova e li riforma nella parte più nobile, della quale si sono dimenticati, vale a dire della immagine divina segnata in noi, della intelligenza, cioè, che fu creata per il vero e della volontà che deve solo appetire il buono; ⁽²⁾ Egli è che solidifica nella santità coloro che vengono scossi dalla parte inferiore (*παρακινουμένων ἱδρυσίς ἱερά*); Egli è la sicurezza di coloro che non subiscono alcun moto, cioè dei giusti (*ἐσθηκότων ἀσφάλεια*), la guida di coloro che a Lui tendono (*τῶν ἐπ' αὐτὴν ἀναγομένων ἀνατακτικῇ χειραγωγία*), la luce che illumina gli illuminati (*τῶν φωτιζομένων ἑλλαμφίς*), colui che inizia nella perfezione i perfetti ⁽³⁾ (*τῶν τελουμένων τελεταρχία*), colui che comunica la divinità a coloro che quanto più possono si uniscono a Lui (*τῶν θεωρουμένων θεωραρχία*). Le Scritture poi ci indicano l'impronta del divino che hanno in sè tutte le cose, le quali manifestano la tendenza di confermarsi a Dio, o in quanto singolarmente convergono a ridurre le parti onde sono composte in un tutto semplice (*τῶν ἀπλουμένων ἀπλότης*) o in quanto la molteplicità di esse tende alla unità (*τῶν ἐνιζωμένων ἐνότης*).

Finalmente dalle Scritture Dio appare come colui che comunica alle cose non solo l'esistenza inclinata alla perfezione, ma altresì la potenzialità di essere causa di altre esistenze in via di perfezione, e ciò perchè ogni essere è contenuto eminentemente nell'essere principale assoluto,

(1) S. THOM., in lib. De Div. Nom. Cap. I, Lect. II, ad locum.

(2) Cfr. EZECH. Cap. XI, 19; XVIII, 31; XXXVI, 26; Ephes. IV, 24; Coloss. III, 10.

(3) Cfr. Philipp. II, 13.

il quale non è già, come spiega S. Tomaso, ⁽¹⁾ l'essenza ossia la vita formale delle cose, secondo le dottrine panteistiche, ma bensì, soggiunge l'Autore, per esprimerci con concetti generali, « vita viventium, essentia entium, omnis vitae et essentiae principium ac causa propter suam bonitatem, qua et universa producit ut sint et continent ne pereant. » Questi concetti generali, ossia nomi divini si incontrano in ogni trattato teologico, poichè la Scrittura li presenta e li loda quasi dovunque: essi sono i concetti di sostanza assoluta ed unica (μονάδα μὲν καὶ ἐνάδα), della quale la nostra è una immagine, i concetti secondo i quali tale sostanza si manifesta attraverso una fecondità sopraessenziale in tre persone, che sono l'espressione della triplice paternità che può riscontrarsi in cielo ed in terra, ⁽²⁾ cioè la paternità causale dell'universo (αἰτία τῶν ὄντων), la paternità sapiente che tutte le cose governa ed armonizza secondo l'ordine e la bellezza ineffabile della divinità, la paternità d'amore che si unì alla natura umana nella Incarnazione « servatis tamen proprietatibus suis prorsus integris et inconfusis. » ⁽³⁾

L'Autore prosegue avvertendo che questi concetti ci saranno noti nella loro essenza soltanto allora che « cum Domino erimus » (Thess. I, Cap. IV-16); quando cioè « erimus filii resurrectionis » (Luc. XX-36); attualmente li attingiamo solo per mezzo di segni, poichè essendo ogni nozione propria dell'ente al quale deve riferirsi, colui il quale trascende ogni ente sfugge qualsiasi nozione (πάσης γνώσεως ἐστὶν ἐξηρημένῃ). Questi segni però si riducono a due serie di concetti capaci di denominazione: la prima serie è quella che rimuove da Dio tuttociò che ha contatto colle creature, per la quale possiamo denominarlo l'*Ente trascendentale*; la seconda serie è quella che raccoglie le manifestazioni positive del nome vero della Divinità, il quale connota il concetto

⁽¹⁾ In lib. De Div. Nom. Cap. I, Lect. II, ad locum.

⁽²⁾ Cfr. ad Ephes. Cap. III, 15.

⁽³⁾ De Div. Nom. Cap. I, § 4. È degno di nota come questa espressione sia identica alla frase definitoria del Concilio Calcedonese.

di veggente, non già inattivo, ma governatore dell'universo. L'Autore accenna pure ad un'altra serie di concetti, ed è quella che si basa sulle varie apparizioni simboliche. Nella prima serie Dio è anonimo (ἀνώνυμος), nella seconda e terza è polionimo (πολυνώνυμος); tutte singolarmente poi hanno la loro fonte nella Sacra Scrittura.

La prima serie ci viene presentata dal Cap. XXXII-29 del Genesi, nel quale Dio per mezzo di un angelo rimprovera Giacobbe d'avergli chiesto il nome e dal Cap. XIII-18 dei Giudici, nel quale Manne chiede all'Angelo di Dio: « Quod est tibi nomen.....? Cui ille respondit: cur quaeris nomen meum, quod est mirabile? » È il nome di Dio « mirabile » non « conoscibile, » poichè « est super omne nomen » (Philipp. Cap. II-10) in quanto, dice l'Autore, è privo di nome e collocato al di sopra di « omne nomen quod nominatur non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro » (Ephes. Cap. I-21). La seconda serie ci viene presentata da tutti quei luoghi Scritturali, nei quali Dio è predicato:

l'essere « Ego sum qui sum », Exod. III, 14;

la vita (ἡ ζωή) e la

verità (ἡ ἀλήθεια) « Ego sum via, veritas et vita », Ioan. XIV-6;

la luce (τὸ φῶς) « Ego sum lux mundi », Ioan. XIII-12;

il Dio (ὁ Θεός) « Ego sum Deus patris tui », Exod. III-6;

in quanto causa prima di tutti gli effetti, viene predicato come

buono (ὡς ἀγαθόν) « Nemo bonus, nisi solus Deus », Luc. XVIII-19;

bello (ὡς καλόν) « Ecce tu pulcher es, dilecte mi », Cant. I-16;

sapiente (ὡς σοφόν) « Sapiens corde est », Iob. IX-4;

diletto (ὡς ἀγαπητόν) « Dilectus meus mihi », Cant. II-16;

Dio degli dei (ὡς Θεὸν θεῶν) « Deus deorum Dominus locutus est », Ps. XLIX-1;

Signore dei signori (ὡς κύριον κυρίων) « Dominus dominorum est », Apoc. XVII-14;

Santo dei santi (ὡς ἁγίον ἁγίων) « Et ungatur Sanctus sanctorum », Daniel. IX-24;

- eterno* (ὥς αἰώνιον) « Exacerbastis eum qui fecit vos Deum aeternum », Baruch. IV-7;
- ente* (ὥς ὄντα) « Qui est misit me ad vos », Exod. III-14; cfr. Iob. XIV-4;
- causa dei seculi* (ὥς αἰώνων αἴτιον) « Ab initio et ante saecula », Eccles. XXIV-14;
- largitore di vita* (ὥς ζωῆς χορηγόν) « Cum ipse det omnibus vitam et inspirationem », Act. XVII-25;
- sapienza* (ὥς σοφίαν) « Factus est nobis sapientia », I Cor. I-30;
- mente* (ὥς νοῦν) « Quis cognovit sensum (mentem) Domini? » I Cor. II-16; cfr. Sap. IX-13; Isai. XL-13;
- Verbo* (ὥς λόγον) ⁽¹⁾ « Verbum Domini quod factum est ad Osee. » Osee, I-1; « Deus erat verbum », Ioan. I-1;
- conoscitore* (ὥς γνώστην) « Alta a longe cognoscit », Psalmus CXXXVII-6; « Domine probasti me et cognovisti me etc. » Ps. CXXXVIII-1-2-5; « cognovit figmentum nostrum », Ps. CII-14; « cognovi te in deserto », Osee, XIII-5; « cognovit enim Dominus omnem scientiam », Eccli. XLII-19; « cognovit Dominus qui sunt eius », II Tim. II-19; cfr. Daniel. XIII-42-43;
- onnisciente* (ὥς ὑπερέχοντα πάντα τοὺς θησαυροὺς ἀπάσης γνώσεως) « In quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi », Coloss. II-3;
- forza* (ὥς δύναμιν) ossia virtù « ...praedicamus Christum Dei virtutem », I Cor. I-24, e in molti altri luoghi; cfr. Ps. XXIII-8-10;
- potente* (ὥς δυνάστην) « Dominus fortis et potens », Ps. XXIII-8; Ps. LXXXVIII-9 et segg.;
- Re dei re* (ὥς βασιλέα τῶν βασιλευόντων) « Rex regum », Apoc. XIX-16;
- antico dei giorni* (ὥς πάλαιον ἡμερῶν) « Aspiciebam... et antiquus dierum sedit », Dan. VII-9; « Venit antiquus dierum » Ib. 22; « usque ad antiquum dierum pervenit », Ib. 13;

(1) S. Tomaso traduce: *rationem* e cita ISAI. LXIII, 1; è più conveniente tradurre col CORDERIO: *verbum*.

- perenne ed immutabile* (ὥς καὶ ἀγήρω καὶ ἀναλλοίωτον) « Tu autem idem ipse es et anni tui non deficient », Cl. 28; «apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio », Ep. Iac. I-17;
- salute* (ὥς σωτηρίαν) «Ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum », Matth. I-21;
- giustizia, santificazione e redenzione* (ὥς δικαιοσύνην, ὥς ἁγιασμόν, ὥς ἀπολύτρωσιν) « ...Qui factus est nobis sapientia a Deo, et iustitia et sanctificatio et redemptio », I Cor. I-30;
- grande più di ogni grandezza* (ὥς ἐν μεγέθει πάντων ὑπερέχοντα) « Quoniam Deus magnus Dominus et rex magnus super omnes Deos etc. » Ps. XCIV-3;
- tenuè come l'aria* (ὥς ἐν αἵρεσι λεπτῇ) « Non in igne Dominus, et post ignem sibilus auræ tenuis », III Reg. XIX-12;
- esistente nelle menti* (ἐν νόοις εἶναι) ossia nei cuori « Christum habitare per fidem in cordibus vestris », Ephes. III-17;
- nelle anime* (ἐν ψυχαῖς) «Per nationes in animas sanctas se transfert », Sap. VII-27;
- nei corpi* (ἐν σώματι) « Nescitis quoniam corpora vestra membra sunt Christi? » I Cor. VI-15; cfr. II Cor. VI-16;
- nel cielo e nella terra* (ἐν οὐρανῷ καὶ ἐν γῇ) « Numquid non coelum et terram ego impleo? » Ier. XXIII-24.
- nel mondo* (ἐν κόσμῳ) « In mundo erat », Ioan. I-10;
- intorno al mondo* (περικόσμιον) « Eccli. Cap. XLIII-1 segg »,
- sopra il mondo* (ὑπερκόσμιον) « Caelum sedes mea, terra autem scabellum pedum meorum », Isai. LXVI-1;
- sopra il cielo* (ὑπεροράνιον) « ... Super coelos gloria eius », Ps. CXII-4;
- sopra la sostanza* (ὑπερούσιον) « Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie », Math. VI-11;
- il sole* (ἥλιον) « Orietur vobis timentibus nomen meum, sol iustitiae », Malach. IV-2;
- la stella* (ἀστὲρα) « Ego sum... stella splendida et matutina », Apoc. XXII-16;
- il fuoco* (πῦρ) « Quia Dominus Deus tuus ignis consumens est », Deut. IV-24;

l'acqua (ὕδωρ) « Si quis sitit, veniat ad me et bibat », Ioan. VII-37;

lo spirito (πνεῦμα) « Spiritus est Deus », Ioan IV-24;

la rugiada (δρόσον) « Ego quasi ros », Ose. XIV-6;

la nube (νεφέλη) « Descendit Dominus in columna nubis » Num. XII-5;

la stessa pietra (τὸ ὅλιθον), cioè il fondamento per la stessa propria virtù « Lapidem quem reprobaverunt aedificantes: hic factus est in caput anguli ». Ps. CXVII-22;

la pietra (πέτραν), cioè qualsiasi fondamento « Bibebant autem de spiritali, consequente eos petra: petra autem erat Christus ». I Cor. X-4. L'autore chiude questo magnifico inno della Divinità, affermando in breve che la Scrittura predica Dio « omnia quae sunt et nihil eorum quae sunt, » ⁽¹⁾ sicchè Egli come causa trascendentale dell'universo è senza nome, e in quanto che è sopra ogni cosa ed in ogni cosa ha tutti i nomi di tutte le cose così da essere il regno perfetto di tutte; ⁽²⁾ in verità la Scrittura attesta « ut sit Deus omnia in omnibus », I Cor. XV-28. » La terza serie, come abbiamo detto, viene presentata da quei luoghi scritturali, i quali parlano di Dio che comunica cogli uomini per illuminarli, come si può vedere presso i Profeti (Ezech. Cap. I, X), oppure lo descrivono in forme umane. La Scrittura infatti attribuisce a Dio:

l'occhio « Oculi eius super pauperem respiciunt », Ps. X-5.

gli orecchi « Clamor eorum in aures Domini Sabaoth introivit », Epist. Iac. V-4;

i capelli « Et capilli capitis eius quasi lana alba », Dan. VII-9;

la faccia « Vultus Domini super facientes mala », Ps. XXXIII-17;

la mano « Manus tuae facerunt me », Iob. X-8;

le spalle « Scapulis suis obumbrabit tibi », Ps. XC-4;

le ali « Sub umbra alarum tuarum protege me », Ps. XVI-8;

(1) Cap. I, § 6. Πάντα τὰ ὄντα, καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων.

(2) Cap. I, § 7.

le braccia « Brachium meum confortabit eum », Ps. LXXXVIII-22;

il dorso « Posteriora mea videbis », Exod. XXXIII-23;

i piedi « Et audierunt vocem Domini deambulantis in paradiso », Gen. III-8;

le corone « Benedices coronae anni benignitatis tuae », Ps. LXIV-12;

il seggio « Sedes tua Deus in saeculum saeculi », Ps. XLIV-7.

il calice « Calix Domini in manu eius », Ps. LXXIV-9.

Poichè queste attribuzioni, soggiunge l'Autore, ⁽¹⁾ e molte altre non ricordate, formano gli argomenti della Teologia Simbolica, così noi di queste non terremo conto alcuno nello studio particolareggiato della Divinità, ma ci atterremo esclusivamente alla prima e seconda serie, concentrando il tutto nei seguenti punti: 1) Dio è il Bene Sommo; 2) Dio è l'Ente; 3) Dio è la Vita; 4) Dio è l'Onnipotente e l'Eterno; 5) Dio è la Sapienza; 6) Dio è la Giustizia; 7) Dio è l'Amore; 8) Dio è la Pace; 9) Dio è la Maestà; 10) Dio è Perfetto ed Uno. Dinanzi a questo paradigma della Divinità, diciamo coll'Autore: « Mihi autem det Deus, ut divinitatis, quae vocari nominarique non potest, multa variaque nomina pro Dei dignitate celebrem et non auferat sermonem verum ab ore meo. » ⁽²⁾

⁽¹⁾ Cap. I, § 8.

⁽²⁾ L. c.

CAPO V.

DIO È IL BENE SOMMO.

Kai òn tò sìon to ágathon agiōtēteron
 ágathōn, eizētēsa tō ònti kaitōtēteron tōp
 ágathōteron.

Così all'essere (divino attribuiscono i teologi) il Bene, che, in quanto è sostanzialmente buono, (valga) a diffondere in tutti gli enti la stessa Bontà.

De Div. Nom., Cap. IV, § 1.

§ 1.

Natura e attività del Sommo Bene.

Inabissando il nostro pensiero nella Divinità e sostenendolo colle affermazioni dei teologi - ossia degli agiografi - noi sentiamo sorgere spontanea, dall'anima nostra, una voce che ci parla di Dio affermandolo il Sommo Bene. È il Bene, infatti, non soltanto categoricamente Sommo, ma altresì realmente, in quanto che - come riferisce S. Luca (XVIII, 19) - « nemo bonus, nisi solus Deus, » cioè a dire, in quanto che è distinto da quanto esiste. Secondo l'Autore, gli agiografi parlano della Bontà di Dio, riconoscendo in essa il principio essenziale divino trascendente ogni cosa (τὸ θεαρχικὸν ὄν...¹). Ciò si può facilmente intendere, quando si costituisca un parallelo fra la bontà delle creature e la bontà del Creatore. Le creature sono buone in quanto hanno una esistenza attiva, esistenza non proveniente da se stesse, ma partecipata; il Creatore, invece, ha la esistenza da se stesso, quindi la bontà in lui è il medesimo suo essere. Le creature, per essere dette buone, hanno bisogno di una specificazione qualificativa del loro essere; il Creatore, invece, è totalmente buono, nè può essere altro che tale.

Finalmente, le creature sono buone, perchè la loro esi-

stenza ha uno scopo, il conseguimento dell'ultimo fine, il Creatore, invece ha una esistenza che è fine a se stessa, per cui il buono e l'essere si coinvolgono nella sua natura medesima. Quindi, essendo Egli essenzialmente buono (ὁὖσιῶδες) è tale da avere la disposizione a diffondere la sua bontà a tutto ciò che esiste.

Come il sole materiale, quantunque non abbia nè ragione nè intelligenza per ordinare la proiezione dei suoi raggi, illumina per necessità di sua natura tutto ciò che può partecipare secondo la sua capacità o fisica o distanziale della sua luce, così Iddio, molto più del sole, che non è se non una oscura immagine (ἀμυδρὰν εἰκόνα), Egli, che dal sole è distinto come esemplare archetipo, effonde, appunto perchè buono sostanzialmente, i raggi, le emanazioni della sua bontà senza alcuna riserva (ἐφίησι τὰς τῆς ὅλης ἀγαθότητος ἀκτῖνας) su quanto esiste secondo la capacità recettiva di ognuno (ὡναλότης). (1)

Anzitutto imprime la sua bontà nelle più pure creature, cioè negli Angeli. Gli Angeli, sotto l'influsso della bontà divina, esistono come sostanze spirituali, per il che sono oggetto dell'intelletto attualmente intelligenti e operative; questa loro natura importa una vita continua, svincolata dalle esigenze della riproduzione, della corruzione e della morte, nonchè dalla mutabilità che trae seco il bisogno di specificazione esterna. Essi sono spirituali, cioè oggetto dell'intelletto, poichè non hanno nè corpo nè materia alcuna, sono intelligenti in un modo affatto distinto dal nostro, poichè la loro intelligenza è collocata al di fuori di questo mondo ed intendono, non astraendo dalle impressioni delle specie sensibili, come noi, ma ricevendo l'astrazione stessa delle cose esistenti da Dio.

(1) S. Tomaso, poichè qualcuno potrebbe da ciò inferire che Dio non agisce « ut ratiocinans et praeeligens » dilucida il concetto dicendo: « Dionysius per verba illa non intendit excludere electionem a Deo simpliciter, sed secundum quid, in quantum scilicet non quibusdam solum bonitatem suam communicat, sed omnibus, prout scilicet electio discretionem quamdam importat ». Cfr. P. I, q. XIX a. IV ad primum.

E, mentre gli uomini non sono necessitati a comunicare fra di loro ciò che intendono, gli Angeli comunicano fra di loro gli oggetti intellettualmente acquisiti, conglutinando ed armonizzando così lo scibile, da indurre nella loro unica natura un'unica scienza. Inoltre, analogizzando dagli amminicoli che fondano la conservazione della esistenza degli esseri corporali, dobbiamo ammettere che gli Angeli hanno dalla Bontà divina una sede, per la quale si trovano in posizione stabile coordinata come un tutto delimitato, custodita ed alimentata. La sede consiste nella operazione attuale dell'intelletto e della volontà, operazione stabilizzata, perchè si fonda, riguardo all'intelletto, nella verità prima e già riposa, riguardo alla volontà, nell'ultimo fine. Una tale duplice operazione, poi, è coordinata dalla provvidenza stessa di Dio, così che, nella gradazione del loro essere, vi sia un collegamento fra il più degno e il meno degno e una coartazione che li costringe, nella diversità graduale delle operazioni, a vivere di una vita sostanzialmente unica. Gli Angeli, infatti, esseri spirituali, nella loro vitalità spirituale sono come contenuti dalla spiritualità essenzialmente prima di Dio. Dio quindi li custodisce, impedendo che la loro volontà abbia a disertare il riposo dell'ultimo fine e li sazia riguardo all'intelletto, in quanto che si trovano collegati alla fontana eterna del vero e, riguardo alla volontà, in quanto sono come inebriati dalla ricchezza immensurabile degli oggetti intelligibili. ⁽¹⁾ Collocati dalla divina Bontà in una sede così perfetta, gli Angeli, quasi immersi in un torrente voluttuoso di benessere, che non solo semplicemente posseggono, ma altresì felicemente (*εὖ*), cioè completamente, e sono in essa col desiderio che si commuta simultaneamente col possesso; e conformati e plasmati dal sommo bene, per legge divina comunicano agli esseri inferiori i doni che da esso ricevono. ⁽²⁾ In particolare

(1) Cfr. Ps. XXXV, 9-10. *Inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente voluptatis tuae potabis eos; quoniam apud te est fons vitae et in lumine tuo videbimus lumen.* Cfr. S. Maximi Scholia, § 2.

(2) De Div. Nom. Cap. IV, § 1.

poi la divina bontà opera nell'ordine interno del consesso angelico; perciò esiste negli esseri sovramondiali (ὑπερκόσμιοι) un ordinamento, che quantunque implichi distinzione, ⁽¹⁾ pur tuttavia importa fra di loro una continuità di contatto sostanziale, per cui vivono in una reciproca comprensione di intelletto e di amore, senza però indurre confusione fra le proprietà specifiche di ciascheduna sostanza. ⁽²⁾ Tale reciproca comprensione si manifesta nella correlazione che passa fra gli Angeli di ordine inferiore e quelli di ordine superiore. Gli Angeli di ordine inferiore sono sospinti dalla bontà divina ad elevarsi verso quelli di ordine superiore, i quali alla loro volta sono inclinati a precorrere col loro aiuto le aspirazioni dei medesimi, senza però diminuire il carattere specifico del proprio ordine in quanto ogni loro atto non è una mutazione, ma una circonvoluzione in se stessi e unico è e sommo in tutti il desiderio del sommo bene. Gli Angeli, inoltre, sono informati dalla causa universale e dalla bontà fontale ad ufficii reciproci inerenti al loro sacro principato o gerarchia; quindi la gerarchia superiore purga, illumina, e perfeziona la gerarchia inferiore.

La purga, comunicando una visione di Dio più chiara, la illumina, col farla partecipe della graduazione più viva di luce divina che essa possiede, la perfeziona, aumentandole la copia delle cognizioni. Finalmente, gli Angeli, sono la forma ossia lo specchio della divina bontà e, come tali, la irradiano, sia attraverso fatti sensibili o comunicazioni esterne, sia così illuminando l'intelletto nostro da renderlo capace di apprendere quanto di trascendente essi annunziano; perciò l'Autore li afferma rivelatori del divino silenzio, cioè di ciò che a noi è nascosto nella Divinità, e lucerne vivide che ne illuminano gli abissi reconditi. ⁽³⁾

(1) S. Tomaso soggiunge: « ubi non est distinctio, ordo locum non habet ». In lib. De Div. Nom. ad. locum. Cap. IV, Lect. I, pag. 153.

(2) De Div. Nom. Cap. IV, § 2.

(3) Καὶ εἶναι ἀγγέλους ὥσπερ ἐξαγγελτικὰς τῆς θείας σιγῆς, καὶ οἷον φῶτα φανὰ τοῦ ἐν αὐτοῖς ὄντος ἐρμηνευτικὰ προβεβλημένας. I. c. § 2.

Ma il Sommo Bene non solo si effonde nella vita degli spiriti celesti, ma altresì nella vita delle anime destinate dal Creatore ad essere la forma, ossia il principio di esistenza, delle sostanze corporali di primo ordine, cioè degli uomini. La divina bontà, infatti, fa sì che le anime possano intendere, che abbiano una vita sussistente senza bisogno di altre creature, che siano incorruttibili ed immortali, che abbiano l'essenza comune a quella degli Angeli, che possano aspirare a vivere della stessa loro vita, che, dietro la guida di costoro, ascendano al conseguimento del sommo di tutti i beni, partecipando, secondo la loro capacità, dell'influsso illuminativo che da esso promana e della natura stessa angelica che riverbera in sè la bontà divina. Dopo di aver studiata l'azione del Sommo Bene negli enti superiori, negli Angeli e nelle forme dei corpi, l'Autore getta lo sguardo negli enti inferiori.

Anche questi, egli dice, sono sotto l'influsso della bontà divina; è dessa che concede agli uccelli il volo, agli animali della terra sia quadrupedi che bipedi o rettili il movimento locale, ai pesci il nuoto, agli anfibi un duplice modo di vita, ad altri animali il vivere o nella terra stessa o nella polvere; è dessa, in una parola, che forma e vivifica le creature contenute nell'ordine della natura sensitiva, cioè tutto il regno animale. Nè sfugge al suo influsso il regno vegetale, nel quale domina la vita di accrescimento e di moto, e neppure il regno minerale, il quale, se non ha vera vita, ha però uno stato sostanziale specifico. ⁽¹⁾

A questo punto l'Autore converge l'acutezza della sua indagine sulla stessa materia prima e, dopo di aver accennato che il Sommo Bene, in quanto veramente esiste, trascende ogni cosa ed il principio stesso ontologico dell'esistenza, ossia la « forma rei, » così da essere eminentemente informe (ἀνείδεον), afferma che dessa, la materia prima, si esplica nella esistenza, ossia riceve la « forma » dal Sommo Bene. E questo si spiega, perchè Dio solo eccede ogni so-

(1) διὰ τὰ γὰρ αὐθὸν ἐστὶ, καὶ δι' αὐτὸ τῆς οὐσιώδους ἕξεως ἔλαχεν l. c. § 2.

stanza in quanto esiste anche senza forma, così da poterlo considerare altresì come privo di essa, ⁽¹⁾ alla stessa guisa che, essendo vita e sapienza trascendentale, può essere detto non vivente e non sapiente.

Dio, infatti, non è la vita nè la sapienza formata ossia prodotta; Egli è, dice l'Autore, il Sommo Bene, nel quale eminentissimamente esistono tutti i principii di esistenza, cioè tutte le forme. E tale è il collegamento potenziale della materia prima con la forma universale degli esseri, che dessa è come attratta dal desiderio di venir posta nell'esistenza attuale per mezzo del suo proprio e specifico principio d'essere e quindi naturalmente si sforzi di spogliarsi di tutto ciò che non può essere predicato della Divinità, per rassomigliare sempre più al Bene eminentemente sommo. S. Tomaso a proposito osserva: « Omne causatum convertitur in suam causam per desiderium: unde materia prima desiderat bonum, secundum quod desiderium nihil aliud esse videtur quam privatio et ordo ipsius ad actum. » ⁽²⁾

L'autore avrebbe voluto già prima, quando la sua mente si inabissava nel regno degli spiriti celesti, soffermarsi alquanto nella indagine dell'influsso del Sommo Bene nella vita e nella coordinazione del mondo astrale; egli non lo fece, a nostro avviso, perchè così esigeva l'ordine logico che si era prefisso. Quantunque egli ciò dica una ommissione, pur

(1) Καὶ ἐν αὐτῇ μόνῃ καὶ τὸ ἀνούσιον, οὐσίας ὑπερβολή. I. c. § 3.

(2) Pachimera e S. Massimo ravvisano nel concetto fondamentale dell'Autore il « Male » e non la materia prima. Si rifletta che questo è uno dei punti più difficili del « Corpus Dionysiacum »; noi abbiamo procurato, con una meditazione profonda che ci ha importato uno sforzo gravosissimo, di renderlo più che è possibile chiaro. Perchè ognuno si persuada di dover perdonarci un fraseggio un po' duro, riportiamo per intero il suddetto punto nel testo greco. « Εἰ δὲ καὶ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα ἐστὶν (ὡςπερ οὖν ἐστὶ) τὰγαθὸν καὶ τὸ ἀνείδεον εἰδοποιεῖ, καὶ ἐν αὐτῇ μόνῃ καὶ τὸ ἀνούσιον, οὐσίας ὑπερβολή· καὶ τὸ ἄζωον, ὑπερέχουσα ζωή· καὶ τὸ ἄνουν ὑπερέχουσα σοφία, καὶ ὅσα ἐν τὰγαθῷ τῆς τῶν ἀνείδεων ἐστὶν ὑπεροχικῆς εἰδοποιίας· καὶ εἰ θεμιτὸν φάναι, τὰγαθοῦ τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα, καὶ αὐτὸ τὸ μὴ ὄν ἐφίεται, καὶ φιλονεικεῖ πως ἐν τὰγαθῷ καὶ αὐτὸ εἶναι, τῷ ὄντως ὑπερουσίῳ, κατὰ τὴν πάντων ἀφαίρεσιν. Cap. IV, § 3.

perfetto esiste, mantenendosi pur tuttavia in una suprema trascendenza, ed è in grado di illuminare anche gli esseri possibili e di trarli all'esistenza, alla vita, alla determinazione ed alla perfezione, come d'altronde è la misura, la durata, il numero, l'ordine, la delimitazione, la causa e il fine di tutto ciò che esiste, così il sole nella grandiosità del suo totale e perenne splendore è l'immagine sensibile della bontà divina. Esso, in verità, in quanto che è il sommo (πολλοστόν) ⁽¹⁾ riverbero di essa, illumina tutto ciò che è capace di partecipare della sua luce sia al di sopra che al di sotto di lui, rimanendo ciò nondimeno massimo nel suo splendore, sicchè niente vi ha che sfugga al suo influsso.

Come Dio dà l'essere per creazione, così il sole è immagine di Dio in quanto concorre a sviluppare la esistenza embrionale dei corpi sensitivi e vegetativi, li porta alla vita, li nutre, li aumenta, li perfeziona, li purga e li rinnova. Il sole è il principio sul quale ci basiamo per contare le ore ed i giorni, nè vale l'obbiettare che la distinzione dei giorni esisteva già prima del sole, come connotano i primi versetti del Genesi, poichè quella distinzione era già stata data da Dio stesso, indipendentemente dal pianeta, col creare la luce in genere, la quale importò la divisione di essa dalle tenebre, luce che fu poi come concentrata in un'unica sorgente e, mentre prima era informata (ἀσχηματιστον), ricevette la configurazione di sole. ⁽²⁾

Finalmente, come la bontà divina, principio unificatore, attrae, coordina a sè tutte le cose, le quali nell'universo sono come disperse per il loro fine particolare, ed esse alla bontà divina tendono come al loro principio, al loro conservatore e al loro fine, gli Angeli e gli uomini colla cognizione dell'oggetto, gli animali attraverso il bene sensibile « quod est

⁽¹⁾ Lucrezio adopera il vocabolo « multesimum » (Cfr. Lib. VI, 651) che equivale al πολλοστόν del testo.

⁽²⁾ Si veda quanto espone a proposito S. Tomaso in: *Quaest. Disput. De potentia Dei*; q. IV a. II, Resp.

similitudo summi boni, » ⁽¹⁾ le piante col loro naturale moto vitale, « quia et ipsum bonum est, quod naturali inclinatione tendunt per opera vitae in similitudinem aliquam summi boni, » ⁽²⁾ i minerali nella loro disposizione a partecipare della vita propria dell'essere sussistente, così pure il sole raccoglie e converge a sè tutti gli esseri in quanto hanno bisogno di lui o per vedere, o per muoversi, o per essere visibili, e per essere riscaldati, dimodochè rettamente esso viene chiamato « ἥλιος » dal verbo « ἀλλέζω – congrego » poichè ogni cosa conserva nella sua vita e ciò che è disperso raduna. ⁽³⁾

Tutti questi elogi, soggiunge l'Autore, non vengono detti o per legittimare l'opinione degli antichi, i quali credevano che Dio fosse il sole, ma perchè « invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas » (ad Rom. I, 20). Quindi l'Autore, dopo di aver notato che i suesposti paragoni appartengono alla teologia simbolica, ritorna nel suo campo di indagine intellettuale diretta, e studia il Sommo Bene nella sua funzione di luce intellettuale. Anzitutto egli afferma che la bontà divina viene detta luce intellettuale (ὅτι φῶς νοητὸν ὁ ἀγαθὸς λέγεται), ⁽⁴⁾ perchè la infonde negli angeli, donde deriva in essi la piena, ossia perfetta conoscenza della verità; inoltre perchè la comunica all'anima degli uomini. Nell'anima aumenta la vera scienza e distrugge l'errore; eleva la luce della visione intellettuale alla dignità di ciò che è santo, poichè da Dio che è santo parte ed a Lui converge; purifica e toglie ogni ostacolo proveniente dall'ignoranza alle ascensioni di detta visione; suscita (ἀνακινεῖ) coloro che cosa, pervade col suo influsso attivo e causale quanto di più

(1) S. TOMASO: In lib. De Div. Nom. Cap. IV. Lect. III, pag. 161.

(2) S. TOM. Ib.

(3) διὸ καὶ ἥλιος, ὅτι πάντα ἀλλήῃ ποιεῖ, καὶ συνάγει τὰ διεσκεδασμένα. De Div. Nom. Cap. IV, § 4. Si noti l'etimologia proveniente dalla filosofia platonica. Cfr. PLATONE, Cratyl., p. 409.

(4) IOAN. VIII, 12: Ego sum lux mundi.

sono oppressi e circondati di errore e li dispone, diradando le tenebre, alla luce della verità. Tutto questo poi opera nell'anima la luce del Sommo Bene con progressione ordinata, in quanto che dapprima illumina in modo limitato, per scuotere e interessare la libera volontà dell'uomo, poi, quando questa comincia ad accendersi di vigore appetitivo del vero, si effonde e risplende sempre più copiosamente, poichè Dio si avvicina a chi più lo ama, così che l'infusione nell'uomo della luce del Sommo Bene, cresce in proporzione diretta dell'intensità affettiva di cui esso è capace. ⁽¹⁾ Concludendo: il Sommo Bene è luce intelligibile, ossia spirituale, per diverse ragioni. Anzitutto è tale per sua natura, poichè è luce che trascende ogni luce sia materiale che spirituale, è anzi la fonte da cui scaturisce, a guisa di raggio, sia l'una che l'altra; è luce attiva, poichè si effonde investendo gli spiriti di primo ordine che corteggiano direttamente la Divinità e fa pervenire la pienezza di se stessa negli spiriti che circondano quasi per governare l'università del creato e negli spiriti che sono la forma individuale di ogni essere, in tutti trasformando le facoltà intellettuali, nel senso che diventano continuamente capaci di apprendere nuovi oggetti nei diversi abiti della grazia, della gloria e della sapienza divina. ⁽²⁾ È luce intellettuale, perchè è la causa prima, antecedente e in modo assoluto superiore ad ogni forza intellettiva, anzi è l'inizio fontale di questa, così però indipendente, da avere in se stessa già prima e in modo supremo quanto detta forza intellettiva può apprendere. Da tutto ciò ne viene come conseguenza, che il Sommo Bene degli esseri spirituali, cioè degli angeli, e degli esseri dotati di ragione, cioè degli uomini, ne fa una società, nella quale sia gli uni che gli altri sono fra loro coordinati e tendenti ad un unico fine, al Sommo Bene, alla verità assoluta. Mentre l'ignoranza, per l'assenza di debito lume, divide fra di loro gli erranti, l'in-

⁽¹⁾ De Div. Nom. Cap. IV, § 5.

⁽²⁾ Τὰς νοεράς αἰτιῶν ὅλας ἀναγεῖναι δυνάμεις. De Div. Nom. Cap. IV, § 6.

fusione della luce della verità li unisce, li coordina e nei singoli perfeziona la sapienza, convergendoli in molteplice ascesa per i raggi luminosi, dalla fonte della luce irradiati, nell'unico e sommo vero.

§ 3.

Il Sommo Bene è Bellezza.

Il concetto di luce apre la via alla investigazione del concetto di bellezza; l'una e l'altra si completano a vicenda, e non è possibile pensare alla prima senza sentirsi trascinare alla affermazione della seconda. Già ancor la Scrittura, dice l'Autore, loda Iddio come Bellezza. ⁽¹⁾ È da notare però, che mentre nelle creature noi distinguiamo il bello dalla bellezza, in quanto che il bello è il soggetto che dispone perchè una data cosa sia qualificata di bellezza, così di quello partecipi nei limiti di sua capacità appetitiva, ⁽²⁾ in Dio formano un tutto secondo sostanza e secondo ragione, perchè è causa unica ed universale, che in sè tutto comprende. Che se Iddio, che è il Sommo Bello ossia il bello trascendentale, al di sopra di ogni sostanza, viene detto bellezza, ciò è perchè, in forza della sua causalità assoluta, fa sì che tutte le cose si vestano, secondo la proprietà loro individuale, di essa. La suprema bellezza, quindi, vibra i suoi raggi nelle creature, le rende proporzionalmente belle, e le chiama, ossia, avvince a se stessa - donde rettamente il vocabolo greco *καλός* deriva dal verbo *καλέω* - coordinandole altresì fra di loro a sè centro univoco di tutte le bellezze. Dio, però, è soprattutto il sommo bello; sommo, perchè eminentemente tale nella pienezza di possesso e nella causalità primigenia. Egli possiede il bello sia nella forma generale, per il che è detto *πάγκαλος* (perpulcher), sia nella forma di eccellenza, donde è chiamato *ὑπερκαλός* (superpulcher). S. Tomaso, a proposito,

⁽¹⁾ Cfr. Cant. C. I, 15; Ps. XCV, 6; I^a IOAN. IV, 16.

⁽²⁾ S. Theol. I^a, q. V a. 4.

nota: « Et licet iste duplex excessus in rebus causatis non simul conveniat, tamen in Deo simul dicitur, quod est pulcherrimus et superpulcher: non quod sit in genere, sed quod e iattribuuntur omnia quae sunt cuiuscumque generis. » ⁽¹⁾ La bellezza è in Dio in grado assoluto e generale, perchè è il bello secondo la stessa sua essenza; ora come la sua essenza è immutabile, così altresì immutabile è la sua bellezza. Inoltre dessa è in Lui in forma eccellente, perchè è quella fontana di ogni bellezza che antecedentemente ha già in sè qualsiasi manifestazione della medesima. Ma se Dio è il sommo bello, perchè eminentemente tale nella pienezza di possesso, lo è altresì nella causalità primigenia. Egli infatti concede alla materia la forma, per cui dessa riceve l'essere; ora, ogni forma non è altro che una partecipazione dello splendore divino; quindi è che la bellezza di Dio, in sè coordinatissima, è la causa per cui tutte le creature ragionevoli convengono fra di loro nei pensieri, negli affetti e nelle azioni esterne. Ma soprattutto è la causa efficiente diretta degli esseri, in quanto che dà l'essere, lo muove, cioè ne sviluppa la vita e lo conserva; è il fine di ogni creatura, la quale esiste appunto per presentare come una imitazione della bellezza divina, « et huius signum est quod nullus curat effigiare vel repraesentare nisi ad pulchrum. » ⁽²⁾ È chiaro quindi che, verificandosi sostanzialmente anche riguardo alla bellezza, quel principio di causalità che fu già osservato riguardo alla bontà, il sommo bene e il sommo bello sono la stessa cosa; in verità, ogni manifestazione di causa nel creato si riferisce unicamente a ciò che è bello e buono, poichè tutto, secondo la sua forma, aspira al bello ed al buono, anche il non ente (τὸ μὴ ὄν), cioè la materia prima, poichè ha con la divinità la somiglianza che importa la remozione, « Deus enim - nota S. Massimo - dicitur et quod est et quod non est, cum nihil sit eorum quae sunt, sed supra omnia modo

(1) In lib. De Div. Nom. Cap. IV. Lect. V pag. 167.

(2) S. TOMASO. Ib.

ignoto attollitur. » ⁽¹⁾ La bontà e la bellezza sono un'unica sostanza e cionondimeno singolarmente sono la causa rispettiva di ogni bontà e di ogni bellezza. Osserviamo la energia causale della bellezza divina. Anzitutto, essa produce tutte le esigenze sostanziali, in quanto che queste, sia che sieno forme trattenute ancora nella loro semplicità, sia che sieno esistenze formate, hanno in sè lo splendore causale della divina bellezza. Essa costituisce l'ente nella sua unità individuale, per il che è in sè indiviso e da ogni altro distinto, quindi identico riguardo a sè, diverso riguardo agli altri; pur tuttavia la divina bellezza non determina gli individui in se stessi, ma li dispone, salva la loro proprietà unitaria, ad una amichevole alleanza. Quindi, gli enti superiori soccorrono gli inferiori, gli eguali si completano a vicenda, gli inferiori si rivolgono ai superiori e tutti sono così bene collocati e determinati nell'universo, che hanno in se stessi la forza conservatrice della propria unità immutabile. La divina bellezza ancora fa sì che fra gli enti individuali si esplichino una mutua compartecipazione secondo la proprietà di ciascheduno, un adattamento vicendevole, un reciproco aiuto che pur tuttavia non induce confusione alcuna; da ciò consegue armonia nell'universo, perchè tutte le cose si conglutino fra di loro nel senso che quelle di ordine superiore contengono quelle di ordine inferiore, in modo che queste non possano sfuggire al loro influsso; inoltre consegue armonia nell'universo, perchè tutti gli enti si perpetuano per generazione. In una parola, la divina bellezza è la causa per cui gli spiriti, le intelligenze e i corpi sono o nella quiete o nel moto. ⁽²⁾ L'autore termina la sua indagine sulla bellezza divina qualificando il moto degli spiriti angelici e dell'anima umana. Il movimento degli spiriti angelici è triplice: circolare ($\kappa\upsilon\kappa\lambda\iota\kappa\tilde{\omega}\varsigma$), retto ($\kappa\alpha\tau'$ εὐθεῖαν) e obliquo ($\epsilon\tilde{\iota}\lambda\iota\kappa\omicron\epsilon\iota\delta\tilde{\omega}\varsigma$). Le caratteristiche del movimento circolare sono

(1) Schol. ad locum. Cfr. S. Th. I, q. V a. 4 ad I^{um}.

(2) De Div. Nom. Cap. IV, § 7.

due, cioè l'università e l'assenza di principio e di fine: ora gli spiriti angelici si muovono anzitutto in movimento circolare, perchè contemplano Iddio in modo uniforme, cioè continuo riguardo all'attività e costante riguardo all'intensità, e quindi convergono sempre come soffusi negli splendori del bello e del buono (κυκλικῶς μὲν, ἐνούμενοι ταῖς ἀνάρχοις καὶ ἀτελευτήτοις ἐλλάμψεσι τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ). (1) Le caratteristiche del movimento retto sono la presenza di un principio e di un termine e l'ordine; ora gli spiriti angelici si muovono in un senso retto, perchè procedendo da se stessi passano alle creature inferiori, aumentando col loro concorso le energie spirituali, dalle medesime possedute in grado limitato, e tutto in esse terminando secondo le esigenze della loro rettitudine connaturale. (κατ' εὐθείαν δέ, ὅπουταν προΐωσιν εἰς τὴν τῶν ὑφειμένων πρόνοιαν, εὐθεῖα τὰ πάντα περαινοντες).

Finalmente, le caratteristiche del movimento obliquo sono la partecipazione nell'indirizzo del senso circolare e del senso retto; ora gli spiriti angelici si muovono obliquamente perchè secondo il movimento retto soccorrono le creature inferiori e, secondo il circolare, danzano perpetuamente con indirizzo uniforme attorno alla causa centrale del buono e del bello. (ἐλικοειδῶς δέ, ὅτι καὶ προνοοῦντες τῶν καταδεεστέρων, ἀνεκφοιτήτως μένουσιν ἐν ταυτότητι περὶ τὸ τῆς ταυτότητος αἴτιον καλὸν καὶ ἀγαθόν, ἀκαταλήκτως περιχορεύοντες).

Anche il movimento dell'anima umana è triplice, cioè circolare, obliquo e retto, però ciascheduno si differenzia da quello degli spiriti angelici. Infatti, il movimento circolare dell'anima umana è simile bensì a quello degli spiriti angelici nella sostanza di esso, in quanto che parimenti è una operazione intellettuale uniforme; ma si differenzia in ciò che, mentre l'intelletto angelico viene illuminato direttamente dagli splendori del sommo bello e del sommo bene, l'intelletto umano invece è alimentato dallo splendore scienti-

(1) Ib. § 8.

fico degli amminicoli esterni ossia creati. Questi amminicoli vi entrano secondo la coordinazione *voluta* dall'intelletto stesso, purificati da ogni materialità e concentrati nell'unica essenza spirituale dell'anima; quindi viene effettuato quel movimento ascensionale al sommo bene e al sommo bello, che, partendo dall'uomo e poggiando sul creato, si indirizza a Dio, il quale è al di sopra di tutto ciò che esiste ed è unico ed immutabile, senza principio e senza fine (τὸ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα, καὶ ἔν, καὶ ταῦτόν, καὶ ἀναρχόν καὶ ἀτελεύτητον). ⁽¹⁾

Il movimento obliquo dell'anima umana si differenzia pure da quello degli spiriti angelici; infatti, mentre negli angeli si effettua provvedendo agli esseri inferiori senza abbandonare la congiunzione contemplativa della Divinità, « in quantum nati sunt non cognoscere discurrendo per diversa, » ⁽²⁾ negli uomini invece si realizza coll'esercizio della ragione e colla applicazione ai diversi oggetti creati (λογικῶς καὶ διεξοδικῶς), passando dal noto all'ignoto (οἷον συμμίκτοις καὶ μεταβατικαῖς ἐνεργείαις).

Finalmente il movimento retto dell'anima umana avviene, in quanto che essa dalla multiformità degli enti singoli creati, apprende la conoscenza degli esseri semplici ed uniformi; si differenzia quindi questo movimento da quello degli angeli, poichè questi si applicano alle creature inferiori per contribuire alla loro vitalità intellettuale, mentre l'anima umana va direttamente alle creature per nutrirsi di idee, formulare il pensiero e acquistare la scienza.

§ 4.

I valori causali del Sommo Bene e del Sommo Bello nell'universo.

La vita è moto; e, poichè anche nelle creature materiali vi è vita, in esse pure dobbiamo considerare un movimento.

⁽¹⁾ Ib. § 9.

⁽²⁾ S. TOMASO, Ib. Lect. VIII, pag. 172.

Questo movimento, dice l'Autore, ⁽¹⁾ è eguale nel suo indirizzo a quello degli esseri superiori. In realtà, il movimento circolare noi lo riscontriamo nei corpi celesti; il retto, nella legge della gravitazione universale; l'obliquo, negli animali. Questi movimenti, però, non sono indipendenti, perchè nella loro quiete, nella loro stabilità e nella loro conservazione connotano un motore antecedente; questo motore è il Sommo Bene ed il Sommo Bello, il quale è al di sopra di ogni moto e di ogni quiete, è la causa, la ragione, il fine e lo scopo di ogni quiete e di ogni movimento. ⁽²⁾ Tutto ciò è evidente se osserviamo la bontà e la bellezza che manifestano gli esseri nelle loro differenze individualizzanti. Queste differenze sono molteplici e non si possano spiegare se non riacciandole ad una causalità assoluta.

Perciò l'Autore afferma che dal Sommo Bene e dal Sommo Bello provengono anzitutto le differenze fondamentali di sostanza, nella divisione delle specie, e di vita, nella distinzione delle due forme spirituali create, cioè degli Angeli e dell'anima principio attivo dei corpi; e provengono secondo una duplice causa, cioè attiva (ἐξ αὐτοῦ) ed esemplare (δι' αὐτοῦ). Ma dal Sommo Bene e dal Sommo Bello sono causate altresì le differenze materiali o accidentali dei corpi. Da esso e per esso infatti esistono le differenze di quantità, sia di parvità, sia di eguaglianza, sia di grandezza, sia di numero; le differenze di proporzione che ci descrivono le varie correlazioni delle precedenti, cioè le correlazioni di armonia, di continuità, di divisibilità, di unità e di molteplicità, di addizione e di unificazione secondo numero o secondo misura, dal che risulta quell'uno perfetto che implica la totalità. Provengono ancora le differenze di genere, cioè la qualità, la quantità, l'ordine secondo misura e secondo numero, l'infinito sia riguardo alla misura che riguardo al numero, la proporzione e la divisione.

(1) De Div. Nom. Cap. IV, § 10.

(2) L. c. διὸ πᾶσα στάσις καὶ κίνησις, καὶ ἐξ οὗ, καὶ ἐν ᾧ, καὶ εἰς τὸ, καὶ οὗ ἐνεκα.

Dal Sommo Bene e dal Sommo Bello è causato l'infinito in se stesso, ogni termine, ogni delimitazione, ogni ordine secondo un primo ed un secondo, ogni primazia, ogni elemento di composizione, ogni principio formale. Da esso ha origine ogni sostanza, ogni facoltà, ogni energia, ogni costituzione individualizzata (ἑξῆς), il senso, la ragione, l'intelligenza, ogni possibilità di avvicinamento fra gli esseri, ogni scienza, ogni sintesi, ed in modo assoluto tutte queste derivazioni dal Sommo Bene e dal Sommo Bello, in esso esistono e ad esso convergono, che anzi l'universo intero, sia reale, sia possibile, è per lo splendore di esso. Tutte e singole le cose mirano nel Sommo Bene e nel Sommo Bello, e questi a sua volta infonde a loro la vita e le conserva. Egli è l'unica causa, l'unica ragione, l'unica base di ogni principio sia esemplare (παράδειγματικῇ), sia finale, sia fattivo, sia formale che materiale, e questi tutti preesistono in lui. In breve, tutte le cose esistenti da lui provengono, e le non esistenti o possibili sono in lui in modo trascendentale (ὑπερρουσιώς), « quia scilicet negationes omnium rerum conveniunt Deo per suum excessum. » ⁽¹⁾ La ragione di tutto si è perchè Dio è il principio iniziale dell'universo e il fine assolutamente perfetto, o, come si esprime S. Paolo (Rom. XI, 36): « Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. » La conseguenza di questa divina concatenazione dell'universo

(1) S. TOMASO; I. c. Lect. VIII, pag. 175.

S. Massimo a proposito nota: « Quomodo quae non sunt, sint in bono, ita intellige: nimirum quia privationes sunt in ipso superessentialibus: neque enim privationem dixerim esse substantiam, velut sine principio, incorruptibilis, immortalis et quae eiusmodi: neque enim Deus est idem cum illis, quandoquidem ante ea existat; ex ipso enim cognitum est, quid haec sunt: equidem neque quid non sit Deus, noscimus, vel quomodo ineffabilis et incomprehensibilis; non enim haec sunt eius principium, sed ex ipso; ipse igitur etiam ipsius *nihil* est auctor, cum sint omnia illo posteriora, secundum existendi et non existendi causam; nam ipsum nihil est privatio: habet enim esse, nihil eorum quae sunt existendo, et non est, cum tamen sit, existendo et supraexistendo, existens omnia ut creator et nihil existens ut transcendens: immo potius supertranscendens et superessentialis existens. »

induce nelle creature l'appetito del Buono e del Bello; quindi in esso noi scorgiamo che in forza di questo appetito, gli esseri inferiori amano i superiori, poichè in essi trovano la loro perfezione; i simili amano i proprii simili, poichè sono in comunione fra di loro o nella specie o nell'ordine; i superiori amano gli inferiori, poichè come tali li sostengono; e finalmente tutti amano se stessi, quasi obbedendo ad una legge assoluta che prescrive la propria conservazione e tutti operano per il Buono ed il Bello. Iddio stesso, nel suo amore e per il suo amore del Bene, tutto ama, tutto opera, tutto perfeziona, conserva e a sè converge; in verità, egli che preesiste in modo supremo nell'amore, non volle renderlo incomunicabile, ma lo trasfuse nella creazione dell'universo.

CAPO VI.

DIO È L'ENTE.

Μετῃτέον δὲ νῦν ἐπὶ τὴν ὄντως οὐσαν τοῦ
ὄντως ὄντος θεολογικὴν οὐσιωνομίαν.

È da passare ora all'essenziale nome
teologico veramente esistente di
colui che veramente è.

De Div. Nom. Cap. V, § 1.

L'Autore ebbe il proposito di combattere l'Ellenismo che minacciava di pervertire il vero senso dei dogmi cristiani, riducendoli a poco a poco a semplici espressioni di una forma superiore della filosofia Platonica, e lo combattè servendosi come amminicolo tecnico dei principii della medesima. Quindi è che l'Autore tiene, nella esposizione, un ordine che corrisponde alle categorie teologiche di essa, le quali, secondo il Neoplatonismo, presentano l'universo distinto in quattro grandi regni, il primo dei quali comprende il bene, il secondo l'essenza universale delle cose, il terzo

la vita, il quarto la mente ossia l'intelligenza. ⁽¹⁾ Però, se materialmente segue quasi tale ordine, ciò non vuol dire che l'approvi, poichè egli stesso avverte che il concetto di Bene è un concetto meno completo di quello di Ente, in quanto che manifesta soltanto le attività del Creatore ⁽²⁾, mentre invece il concetto di Ente è veramente universale, poichè si estende a tutto ciò che esiste ed è superiore ad ogni essenza. ⁽³⁾ Parimenti avverte che i concetti di vita e di intelligenza hanno un campo determinato e quindi non universale; il concetto di vita riguarda tutti i viventi, dei quali è superiore, il concetto di intelligenza si riferisce a tutto ciò che intende, che ragiona, che conosce ed è ad esso superiore. ⁽⁴⁾ Secondo l'Autore, adunque, quando si vuole descrivere Dio, si deve cominciare dal vero, principale ed universale suo concetto, cioè dal concetto di Ente. Che se egli ha trattato in precedenza del Sommo Bene, ciò fu, come attesta ⁽⁵⁾, perchè questo esigea il programma suo teologico, di descrivere, cioè, soprattutto Dio nelle sue operazioni. Il Sommo Bene, infatti, è il principio essenziale della Divinità, donde irradiano tutti gli attributi, è come il *subiectam attributionis*, per il che, secondo ragione, può essere considerato come un « totum » idealmente distinto. L'Autore inizia il Cap. V, del « De Divinis Nominibus » affermando che l'« Ente » è il nome che esprime realmente il concetto della Divinità nella sua esistenza e ribadisce il postulato, più volte espresso, della inutilità assoluta di tentare qualsiasi esplorazione della natura divina in se stessa. Quindi egli descrive l'Ente divino, in quanto è conoscibile attraverso le sue operazioni, le quali, contro l'opinione di alcuni Platonici, come

(¹) MARSILII FICINI: De Div. Nom. Comment. Ediz.: « Basileae, 1576 » Tom. II, pag. 1091.

(²) De Div. Nom. Cap. V, § 1. καὶ γὰρ ἡ τὰγαθοῦ θεωρυμία τὰς βλας τοῦ πάντων αἰτίου προόδους ἐκφαίνουσα.

(³) Ἡ δὲ τοῦ ὄντος εἰς πάντα τὰ ὄντα ἐκτείνεται, καὶ ὑπὲρ τὰ ὄντα ἐστίν. De Div. Nom. l. c.

(⁴) Ib. l. c.

(⁵) Ib. l. c.

avverte S. Tomaso, ⁽¹⁾ non sono deità distinte che convergono in corrispondenti cause intelligenti, ma manifestazioni dell'unico essere; il Bene, la Vita, l'Intelligenza non hanno esistenza individuale, ma sono nell'Ente unico, del quale solo si può dire che ha vera ed assoluta esistenza, poichè l'Essere è l'elemento sostanziale del principato divino (*θεορχική οὐσιαρχία*).

Ora, secondo l'Autore, Dio è l'Ente sia che lo si consideri come causa universale di tutti gli esseri, sia che lo si consideri come causa di ogni singolo essere nella sua propria natura. Dio, infatti, è colui che è *ὁ ὢν* sostanzialmente e numericamente assoluto, poichè egli solo è la causa personale (*ὑποστάτις αἰτία*) distinta, trascendente ogni natura, di quanto può avere l'essere, ⁽²⁾ egli solo, cioè, soggiunge S. Tomaso, « non producit substantias ex aliquo praeexistente, sed simpliciter omne existens ex virtute ipsius provenit. » ⁽³⁾ Egli è il fattore quindi dell'essenza (*ὄντος*), cioè del principio per il quale una cosa proviene da Lui ente assoluto ⁽⁴⁾ ed è; è il fattore dell'esistenza (*ὑπάρχῃς*) cioè dell'atto dell'essenza; ⁽⁵⁾ della persona (*ὑποστάσις*), ⁽⁶⁾ cioè di quel « singulare, quod in se actu complectitur principia et universalia et individualia, ut Sortes, vel Plato; » ⁽⁷⁾ della sostanza (*οὐσίας*), cioè della specie o del genere, come uomo, oppure animale, « in quibus comprehenduntur universalia principia in actu, singularia autem in potentia; homo enim dicitur qui habet hu-

(1) In lib. De Div. Nom. Cap. V, pag. 225.

(2) L. c. *ὅλου τοῦ εἶναι κατὰ δῶναμιν ὑπερούσιος ἐστὶ ὑποστάτις αἰτία*.

(3) In lib. De Div. Nom. ad locum, pag. 226.

(4) Cfr. LIBERATORE, *Metaph. Gener. Cap. I, art. I.*

(5) S. Tomaso, nel suo Commento, in luogo di « esistenza » parla di « mente ».

(6) Si noti come l'Autore adoperi il vocabolo *ὑπόστασις* nel senso di persona e come perciò rifletta la determinazione del significato data dal Concilio di Calcedonia nel 451 e quindi come giustamente anche per questo si debba ritenere che egli abbia composto l'opera verso la fine del V secolo. Cfr. *Prolegomena*, pag. 52.

(7) Div. Thom. in Lib. De Div. Nom. Cap. V, pag. 227.

manitatem absque precisione individualium principiorum: » (1) della natura (φύσις), cioè della stessa essenza del genere o della specie. « ut significetur nomine humanitatis (in quo quidem nomine comprehenduntur sola principia) speciei ratio. Nullum enim individualium principiorum pertinet ad rationem humanitatis, nisi praecise significet hoc quod homo est homo. Nullum autem individualium principiorum est huiusmodi. Unde in nomine humanitatis non includitur nec actu, nec potentia, aliquod individuale principium. » (2)

E non soltanto Dio è il fattore degli esseri riguardo alla esistenza, ma altresì riguardo alla loro durata, cioè dà il principio della operazione, vale a dire l'essenza, e dà la manifestazione in un *prima* e in un *poi* dell'attività motiva di essa. L'essere e l'operare vengono da Lui solo, poichè non soltanto è l'Ente sostanziale, ma altresì il principio e la misura per cui gli esseri sempre sono (ἀρχὴ καὶ μέτρον αἰώνιον), cioè a dire della vita: il vocabolo αἰών infatti indica ciò che sempre è: αἰ: ὤν. (3) E siccome la misura della vita può essere considerata sotto un duplice aspetto, così l'Autore la specifica e soggiunge che Dio è l'ente fattore di ciò che è soggetto a mutazione, cioè del tempo (χρόνος ὁμοτιμῆς) e di ciò che quantunque non si muti, pur tuttavia può essere misurato, ossia è la misura vitale continua degli enti (αἰών τῶν ζώντων). Per combattere poi l'opinione dei Platonici, i quali distinguevano in Dio il tempo dall'essere, egli afferma che Dio è la causa per cui le cose esistono nel tempo, il principio essenziale di tutti gli esseri, la ragione di ogni fecondità generativa. (4) Ancora è la causa delle cose esistenti nelle loro parti, nelle loro proprietà naturali, nei loro accidenti, nelle loro sostanze. La ragione di tutto questo si è, perchè Dio non è un ente, ossia una esistenza limitata e partecipata, ma l'Ente che ha la totalità dell'essere nella

(1) Div. Thom. I c.

(2) Div. Thom. I c.

(3) Cfr. Scholia S. Maximi ad locum.

(4) Cfr. ISAIAE, Cap. LXVI, 9.

semplicità ed infinità assoluta, per la quale veramente è detto il Re dei secoli (βασιλεὺς λέγεται τῶν αἰώνων), come colui nel quale e presso il quale ogni essere è e dipende (ἐν αὐτῷ καὶ περὶ αὐτὸν παντὸς τοῦ εἶναι καὶ ὄντος καὶ ὑφισταμένου).

Egli è detto il Re dei secoli, perchè in lui non havvi nè il passato, nè il futuro; perchè non fu fatto, nè diviene, nè diverrà, anzi neppure è (μᾶλλον δὲ οὐτε ἐστίν), in quanto la sua esistenza non può essere misurata col tempo. Egli è l'essere causale delle cose non solo presenti, ma altresì di quelle che preesistono fuori del tempo, cioè, dalla eternità in lui; egli è la vita perenne di quanti perenne hanno la vita (ὁ αἰὼν τῶν αἰώνων), l'esistenza iniziale precedente ogni vita (ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων). ⁽¹⁾ Inoltre egli è la causa non soltanto fattrice, ma altresì essenziale di quanto esiste, e mentre ogni causa fattrice, compiuta l'opera, l'abbandona a se stessa, egli da nessuno degli enti si ritira, perchè è la ragione per la quale essi esistono, così che ogni cosa partecipa di lui. ⁽²⁾ E contro i Platonici i quali ammettevano che la vita, la sapienza e gli altri attributi universali degli esseri creati corrispondono a distinti principii della divinità, l'Autore ammette pure questi principii, ma non già distinti, bensì esistenti realmente nella totalità dell'Ente assoluto, la di cui più grande prerogativa è appunto quella di aver preesistito, come unico principio essenziale, a tutte le cose (προῶν). ⁽³⁾ Dio è come il centro di un circolo: tutte le cose hanno la singolarità dell'essere da questo centro, al quale sono unite essenzialmente e numericamente in quanto che nell'unità vi è la sintesi virtuale di ogni numero, nel centro il principio virtuale di ogni linea proiettata verso la periferia e, nella natura universale, rappresentata dalla totalità del circolo, l'esistenza virtuale di tutte le nature unite in essa, non in una unità atomica, connotante una unione numerica, ma in una unità di essenza, ciò che può dirsi altresì dell'anima, rispetto

(1) De Div. Nom. Cap. V, § 4.

(2) Ib. § 5. Πάντα αὐτοῦ μετέχει, καὶ οὐδενὸς τῶν ὄντων ἀποστατεῖ.

(3) L. c. § 5. Cfr. Div. Thom. ad locum. pag. 228-229.

alle virtù fisiche di essa causate e informate. E mentre, quanto più le cose si avvicinano al centro, tanto più si uniscono fra di loro e con esso, così, quanto più dal centro si allontanano, tanto più si allontanano altresì fra di loro. ⁽¹⁾ Non può adunque dirsi fuor di luogo (οὐδὲν ὡς ἄτοπον), soggiunge l'Autore, quel metodo di indagine teologica che ci permette di ascendere alla contemplazione della causa universale valorizzando analogicamente le cause particolari, le quali, come cause seminali ⁽²⁾ convergono e preesistono in Dio « simpliciter et unite. Quae enim est proportio particularis causae ad suos effectus, eadem est proportio universalis causae ad omnia. » ⁽³⁾ Dio, in verità, è il principio di tutte le cose; da lui proviene l'essere stesso delle cose e quanto in qualsiasi modo esiste; ⁽⁴⁾ e poichè è proprio dell'essere avere un principio e un fine, così anche il principio e il fine provengono da Dio. Da lui proviene ogni *vita*, ogni *immortalità*; da lui, ogni *sapienza* e quindi ogni ordine ed armonia; da lui, ogni *forza*, la quale si esplica attraverso l'istinto di difesa, di consolidamento e di diffusione; da lui, l'intelletto degli angeli, la ragione degli uomini, il senso degli animali e la convergenza perfettiva di essi in un tutto ipostatico; da lui, la quiete e il moto della materia; da lui, l'unità dell'universo, la sintesi degli elementi, l'amicizia, l'adattamento, la distinzione nella molteplicità e la determinazione specifica dei singoli enti, nonchè la caratterizzazione di quanto esiste.

Ma Dio, secondo l'Autore, non è soltanto l'Ente causa universale degli esseri, ma altresì causa particolare di ogni singolo nella sua propria natura. E ciò spiega egli classificando gli enti in cinque categorie; la prima e più vicina a

(1) L. c. § 6-7.

(2) « Mundus gravidus est causis nascentium », S. August., De Trinitate. III, 9; P. L. 42, col. 878.

(3) Div. Thom. I. c. pag. 231.

(4) ἀρχὴ γάρ ἐστι τῶν ὄντων, ἀφ' ἧς καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι, καὶ ἅντα τὰ ὄντως ὄντα. Cap. V, § 7.

Dio è quella delle sostanze intelligibili e intellettuali (νοηταὶ καὶ νοεραὶ τῶν θεοειδῶν ἀγγέλων οὐσίαι), ⁽¹⁾ intelligibili perchè immateriali, intellettuali perchè possono intendere sè e gli altri. La seconda categoria è quella delle anime (καὶ αἱ οὐσίαι τῶν ψυχῶν), cioè di quelle sostanze che non sono corpi, ma ai corpi sono unite. La terza è quella delle sostanze corporee, ossia delle nature del mondo materiale (αἱ τοῦ παντός κόσμου φύσεις). La quarta è quella degli accidenti (τὰ ὅπως οὖν ἢ ἐν ἑτέροις ὑπάρχειν [λεγόμενα]). ⁽²⁾ La quinta è quella che comprende gli enti di ragione (κατ' ἐπίνοιαν εἶναι λεγόμενα), quelli cioè che esistono nel solo pensiero. ⁽³⁾

La prima categoria, l'Autore la considera come distinta in tre gradazioni o gerarchie: la prima gerarchia comprende gli Angeli che hanno l'essere dalla stessa e nella stessa superessenziale Trinità, e perciò sono chiamati *virtù santissime* in causa della perfetta congiunzione con Dio, virtù *onoratissime* per il massimo fastigio che occupano, sostanze vere e in certo modo collocate nello stesso vestibolo della Trinità. Questa gerarchia non ha mai missioni esterne. ⁽⁴⁾ La seconda gerachia comprende gli angeli che hanno l'essere da Dio secondo un modo inferiore a quelli della prima e perciò sono ad essi soggetti. La terza finalmente comprende gli angeli che hanno l'essere da Dio secondo un modo di genere ultimo (ἑσχάτως), però questo genere se è ultimo riguardo alle gerarchie superiori, trascende il nostro mondo non solo nella essenza, ma altresì nel grado di partecipazione della Divinità. Le altre quattro categorie dipen-

(1) S. Massimo nota: νοηταὶ respectu nostri, νοεραὶ respectu Dei. Cfr. Schol. ad locum. Cfr. MARSILII FICINI, Op. c. pag. 1096: « Quod angelos et intelligibiles et intellectuales cognominat, mos est Platonicus, intelligibiles nominare, quatenus illuminant alios, intellectuales quatenus illuminantur ab aliis ».

(2) Gli accidenti sono nove: quantitas – qualitas – relatio – actio – passio – situs – spatium – tempus – habitus.

(3) De Div. Nom. Cap. V, § 8.

(4) Cfr. De Cael. Hier. Cap. XIII; Cap. VI, § 2; Cap. VII, § 2; Sum. Theol. P. I^a, q. CXII art. II.

dono dalla causa suprema, sia perchè hanno l'essere da essa, sia perchè lo hanno in modo eccellente e da essa ricevono la spinta evolutiva verso la perfezione, da essa hanno la conservazione ed in essa finiscono (*καὶ εἰς αὐτὸν περατούμενα*). L'Autore ancora rivolge una considerazione all'essere comune, cioè a quello che abbraccia tutti gli enti come in una sintesi o, come si esprime Marsilio Ficino, ⁽¹⁾ l'essere considerato « in universa entium latitudine. »

Nell'essere comune Dio distingue alcune sostanze superiori, alle quali mostra una certa predilezione, in quanto che ha concesso a loro di esistere sempre, cioè di essere eterne; « dicuntur autem aeternae, quia – dice S. Tomaso – quantum ad aliquid aeternitatem participant: non quia semper fuerunt, sed quia ex quo fuerunt, numquam desinunt esse. » ⁽²⁾ Queste sostanze superiori sono chiamate nella Sacra Scrittura “ porte ” « Elevamini portae aeternales, » ⁽³⁾ linguaggio metonimico che indica il consesso degli spiriti celesti, i quali stanno come a guardia della Divinità.

L'Autore fa notare ancora come l'essere comune è radicalmente distinto dall'Ente supremo causale, poichè dipende da esso, che invece è indipendente, esiste in esso, che ha l'esistenza soltanto in sè, partecipa di lui, mentre l'Ente supremo non partecipa di veruna esistenza. Perciò quanto esiste ha la ragione della sua durata, il principio e la misura da Dio, la cui esistenza trascende ogni sostanza, ogni ente, ogni durata e la cui ragione di causa prima lo afferma principio, mezzo e fine di ogni essere. ⁽⁴⁾ Ed è altresì per questo che la Sacra Scrittura desumendo i concetti dalla molteplicità degli esseri, parla di Dio in varii modi, e dice di lui che era, che è e che sarà, che fu, che è e che sarà fatto, non già nel senso che Egli sia dominato dal tempo, ma nel senso « quod omne esse secundum quaecumque

⁽¹⁾ Op. c. pag. 1097.

⁽²⁾ Op. c. pag. 234.

⁽³⁾ Ps. XXIII, 7.

⁽⁴⁾ L. c. § 8. Καὶ πάντων ὁδοιοποιοῦς ἀρχὴ καὶ μεσότης καὶ τελευτή.

rationem essendi, substantialiter existit in eo qui omnium existentium est causa. » ⁽¹⁾ Dio, in verità, è infinito e quindi la sua natura non è limitata al genere od alla specie; è immenso e quindi non è circoscritto da una determinazione locale. Egli è la causa dell'universo e, come tale, ogni essere in lui preesiste e gli esistenti sono già compresi in lui nel loro principio e nel loro fine, non già consostanzialmente, ma in modo affatto trascendentale, poichè egli è al disopra di ogni cosa. ⁽²⁾ Ed è per questo che di Dio, in cui sono tutte le cose, tutto si può affermare e tutto ancora negare, poichè il suo modo di essere è superiore ai modi di essere di tutte le cose, così che egli è niente ed è quanto è. ⁽³⁾ In una parola, di lui ogni cosa può dirsi, perchè di ogni cosa è la causa essenziale. Come nel sole, soggiunge l'Autore, preesistono in modo uniforme tutti gli effetti che da lui, forza fecondatrice, promanano nella natura mondiale, così in Dio, causa e del sole e di tutti gli esseri, preesistono gli esemplari di tutte e singole le cose. Si dice di tutte e singole le cose, contro l'opinione dei Platonici, i quali distinguono nell'universo due categorie di cause iniziali: la causa prima, cioè Iddio, dalla quale proviene l'essere comune, e le cause seconde, dalle quali deriva l'essere individuo, dette anche esemplari delle cose. Secondo l'Autore invece esiste una sola causa iniziale ed in questa vi sono gli esemplari di ogni ente. Ed è perciò che egli definisce gli esemplari: le ragioni, esistenti in Dio, in un tutto singolare e non multiforme, capaci di produrre la sostanza delle cose. ⁽⁴⁾ In altre parole, gli esemplari sono le idee, ossia i concetti che Iddio ha delle cose prima di produrle. La ragione intima degli esemplari, poi, ha il suo valore sia nell'intelletto che nella volontà; essi infatti sono chiamati dalla Sacra Scrittura

(1) Div. Thom. Op. c. pag. 234.

(2) L. c. § 8. ὑπὲρ τὰ πάντα ἐστὶν ὡς πρὸ πάντων ὑπερουσίως ὑπερῶν.

(3) L. c. οὐδέν ἐστι τῶν πάντων.

(4) L. c. παραδείγματα δὲ φαμεν εἶναι, τοὺς ἐν ἡεῶ τῶν ὄντων οὐσιοποιοὺς καὶ ἐνιαίως προὑφαστῶτας λόγους.

predestinazioni (ad Rom. VIII-30), e ciò corrisponde all'intelletto, e buone *volontà* (Ps. CX-2). In realtà, dice l'Autore, colui che trascende ogni sostanza « omnia quae sunt prae-definivit et produxit; » ⁽¹⁾ *praedefinivit* nell'intelletto – *produxit* nella volontà.

È da notare finalmente, come non sia sostenibile l'opinione (l'Autore la attribuisce ad un certo filosofo di nome Clemente), secondo la quale gli esemplari non sono altro che enti supremi separati, i quali sono come i principii e le cause delle cose. Infatti le cose, che da questi principii provengono, non sono imitazioni reali di esse, ma soltanto il loro completamento, ed essi alla loro volta sono contenuti negli esemplari divini, che soli possono essere fondamentalmente iniziali. Secondo poi lo spirito della Sacra Scrittura, pur concedendo che ci sia una graduazione di esemplarismo negli enti creati, non dobbiamo fermarci dinanzi ad essi e riguardarli come principii assoluti iniziali, quasi fossero divinità, ma da essi dobbiamo prendere la mossa per ascendere più in alto, fino a Dio, unica ragione sostantifica delle cose. Nel Deuteronomio (Cap. IV-12), infatti, si legge: « Ne forte oculis elevatis ad caelum, videas solem, et lunam, et omnia astra caeli, et errore deceptus adores ea. » Da quanto fu esposto dobbiamo concludere: 1) Dio è l'Ente, il quale in precedenza ha in sè tutte le cose; 2) è colui che determina ogni cosa nel suo essere e la conserva in quanto converge a lui semplice ed infinita unità; 3) è l'Ente singolare ed unico, del quale ogni cosa partecipa, come della voce unica di un cantante molti possono partecipare, cioè udire; ⁽²⁾ 4) egli è il principio e il fine di quanto esiste, il prin-

(1) L. c. προώρισεν καὶ παράγαγεν. Cfr. S. THOMA: *De Veritate*. Cfr. I. BITTREMIEUX: « Ideae divinae de possibilibus » in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Anno III, Fasc. I, Ian. 1926, pag. 57 segg. dove l'articolista dimostra come S. Tomaso abbia tenuto l'opinione che gli esemplari delle cose possibili sieno in Dio soltanto in un modo vago e indeterminato.

(2) L. c. § 9. Καθάπερ καὶ φωνὴ μία οὖσα καὶ ἡ αὐτὴ πρὸς πολλῶν ἀκρῶν ὡς μία μετέχεται.

cipio come causa fattiva delle cose, il fine come ragione della loro esistenza; 5) egli è il termine di ogni cosa, poichè niente sfugge alla sua provvidenza ed alla sua potenza; 6) egli è l'Ente infinito che trascende ogni infinità delle cose, per quanto tali appaiano per la continua trasformazione e trasfigurazione della materia; quindi egli solo può produrre dal nulla; (1) 7) egli è l'onnipresente, l'immenso, l'immutabile, l'eterno trascendente, il tempo e la durata degli esseri, la misura e il principio attivo dell'universo intero. (2)

CAPO VII.

DIO È LA VITA.

Νῶν δὲ ὁμνητέον ἡμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ὡς ἐξ ἧς ἡ ἀποζωή καὶ πάντα ζωή.

Ora dobbiamo celebrare la vita che è eterna, poichè da essa deriva la vita universale e ogni singola vita.

De Div. Nom. Cap. VI, § 1.

Il nesso logico dello studio della Divinità ci invita ora dopo di aver determinato Dio l'Ente supremo, a penetrare per gradi nelle perfezioni trascendentali e, secondo la tecnica scientifica della nostra forza intellettuale, analizzare, quasi scomponendo in parti, l'unità sostanziale di Lui. Il primo passo, che l'Autore ci invita a fare, è quello di indagare in Dio ciò che è il massimo di ogni ente, vale a dire la vita. Il documento di autorità, che autorizza il passo, ce l'offre la Sacra Scrittura; S. Giovanni, infatti, ha affermato: « Hic est verus Deus et vita aeterna » (1ª Ioan. Cap. V, 20). L'Autore usa le parole testuali di S. Giovanni « ἡ ζωὴ αἰώνιος » per due ragioni; la prima, per fissare il concetto di vita in

(1) Cfr. S. Maximi Scholia, ad locum.

(2) L. c. § 9.

Dio, poichè vivere indica moto, mentre Egli è immobile; la seconda, per rendere ragione delle attività divine, poichè solo la vita non principia e interminabile può essere la causa di ogni vita. Dio adunque è la vita assoluta, la quale, nella perfezione della sua esistenza, è la causa della vita comune, della vita singolare e di quanto della vita partecipa. ⁽¹⁾

L'attività della vita divina si manifesta anzitutto nella vita più elevata delle creature, cioè negli Angeli. Gli Angeli hanno la vita più elevata, poichè ebbero da Dio il privilegio di sfuggire alla morte e di vivere costantemente; essi sono immortali e la loro vita è perpetua. La immortalità, però, e la perpetuità della vita sono un privilegio, poichè sia l'una che l'altra sono proprie solo di colui che ha la ragione di vivere in se stesso; quindi è che l'Autore soggiunge che gli Angeli sono tali, perchè così creati dalla causa che porta in sè la ragione della vita (ἐκ τῆς ζωοποιουδ... αἰτίας), che produce ogni vita (πάσης ζωῆς ποιητικῆς), e che ogni vita contiene (συνοχικῆς). Inoltre la vita divina si manifesta nella creatura comune, e come è causa del suo essere e della misura della sua esistenza, così in essa è la causa del principio vitale e della vita in atto; essa la pervade tutta, non solo in generale, ma altresì in particolare, così che da essa, vita suprema e trascendente, inizia ogni più recondito movimento vitale che pulluli dalla vita comune. È la vita divina che dà all'anima il principio della incorruttibilità, ⁽²⁾ agli animali la vita sensitiva e alle piante l'ultimo grado della vita. E appunto perchè è dessa che tanto comunica alle creature inferiori, quando agli animali toglie la vita sensitiva e alle piante la vegetativa, ambedue scompaiono come informanti una particolare materia « quia non ab intrinseco et a seipsis vitam habent, sed a Deo, » ⁽³⁾ e ritornano alla causa suprema, dalla quale nuova vita ricevono. Il concetto è scritturale; nel salmo 103, v. 29-30

(1) Cfr. S. TH. I^a, q. XVIII, art. III-IV.

(2) De Div. Nom. Cap. VI, § 1. Ἐξ αὐτῆς καὶ αἱ ψυχαὶ τὸ ἀνώλεθρον ἔχουσι.

(3) S. Maximi Schol. ad locum.

infatti, il più magnifico inno al Creatore, Davide dice che quando Iddio toglie lo spirito, cioè la vita agli animali ed alle piante, questi vengono meno e ritornano nella polvere di origine; quando poi la comunica di nuovo, e nuovi animali e nuove piante ricompaiono, così che si può ammirare come rinnovata la faccia della terra.

Per combattere, poi, anche qui i Platonici, i quali affermavano che la vita comune soltanto viene causata da Dio, e non già le singole proprietà di essa, le quali procederebbero da cause proprie, l'Autore soggiunge che Dio comunica anche la vita specifica e differenziata. ⁽¹⁾ E la comunica agli angeli, agli uomini ed alle creature inferiori, cioè agli animali ed alle piante. Agli Angeli comunica la vita immortale, specificata nella immaterialità, che li rende conformi a Dio, ed immutabili, perchè solo della materia è proprio il mutarsi, così che dessi giammai possono divenire o più sapienti, o migliori, o più felici, quantunque dotati di continuo moto (*ἀεικινεσία*), cioè di incessante attività. Neppure la vita dei demoni sfugge alla azione della vita di Dio, poichè « neque illa quod sit et vita sit ac maneat, ab alia causa nisi ab hac habet. » ⁽²⁾ In secondo luogo Dio comunica la vita specifica e differenziata agli uomini, i quali la conseguono nella natura, nella grazia e nella gloria. Nella natura infatti gli uomini si distinguono sia dagli Angeli che dalle creature inferiori; dagli Angeli, poichè quantunque abbiano la vita intellettuale, pur tuttavia da una parte dessa è soltanto simile a quella degli Angeli (*ἀγγελουειδῆ ζώήν*) e dall'altra è vincolata alla materia; dalle creature inferiori, poichè desse sentono, ma non intendono. A ragione quindi gli uomini vengono chiamati « composti, *συνμίκτοι*, » perchè specificati sia nello spirito che nella materia. Ma Dio comunica agli uomini anche la vita della grazia, la quale è una esuberante elargizione di bontà, poichè quando essi gli voltano le spalle a col pec-

⁽¹⁾ L. c. § 2.

⁽²⁾ L. c. § 2, Trad. « Corderio ».

cato, Egli li richiama al ritorno e gli uomini da quel richiamo sentono infusa in loro una forza, subiscono quasi una attrazione irresistibile e si convertono, secondo il senso della Scrittura: « *Converte me et convertar; ler. XXXI-18; »* « *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur; ler. Thren. Cap. V-21. »* Finalmente, Dio comunica agli uomini la vita della gloria, comunicazione questa, soggiunge l'Autore, sovrannamente divina (τὸ δι' θεϊότερον – quod divinius est. » Infatti, Dio farà risorgere gli uomini nella totalità del loro composto, nell'anima e nel corpo, e tutti due trasporterà nella vita perfetta ed immortale. ⁽¹⁾ A questo proposito l'Autore confuta l'opinione della falsa filosofia antica, la quale non ammetteva la risurrezione dei corpi e in particolar modo impetisce Simone (il Mago). La risurrezione dei corpi, in verità, se trascende e supera la capacità della natura umana, non trascende, nè supera la capacità della natura divina, poichè per essa nessuna vita è contro natura o sopra natura, essendo la natura di tutte le vite. ⁽²⁾ Finalmente Dio comunica la vita specifica e differenziata alle creature inferiori, cioè agli animali ed alle piante, le quali creature per Lui non soltanto divengono vitali, ma altresì feconde, cioè atte alla riproduzione. ⁽³⁾ Nella vita di Dio è collocata la causa del principio di vitalità e la vitalità stessa della creatura intellettuale, ossia degli Angeli; della razionale, ossia degli uomini; della sensitiva, ossia degli animali; della vegetativa ossia delle piante; e di qualsiasi creatura possibile, così che la vita di tutte e singole queste creature preesiste in Lui, non già nel

⁽¹⁾ L. c. § 2. Καὶ ὅτι καὶ ὅλους ἡμᾶς, ψυχὰς φημι καὶ τὰ συζυγῇ σώματα, πρὸς παντελεῖ ζωὴν καὶ ἀθανασίαν ἐπήγγελται μεταθήσειν. Cfr. 1^a Cor. XV, 53.

⁽²⁾ L. c. § 2. αὐτῇ γὰρ ὡς πασῶν οὐσῶν τῶν ζώων φύσει, καὶ μάλιστα τῶν θεοτίκτων, οὐδεμία ζωὴ παρὰ φύσιν, ἢ ὑπὲρ φύσιν.

Si vedano le Opere di Simone Mago in GRABIUS. Spicilegium Patrum; TILLEMONT, II, 37. Il nostro Autore cita di Simone: « *Sermones contradictorii, ἀντιρρητικοὶ λόγοι* ».

⁽³⁾ S. Tomaso non ha atteso bene al significato di περιθάλλω – foveo – ed ha accomodato la sua interpretazione al senso di « circumfloreo ». In lib. De Div. Nom. Cap. VI, Lect. II, pag. 241-242.

senso divisibile di parte, ma bensì nel senso di realtà uniforme alla unità e semplicità della vita divina. Quindi è che da Dio, essendo sopra ogni vita e vita di ogni embrione vitale ⁽¹⁾, proviene nei viventi la disposizione generativa (ζωογόνοϛ), la perfettiva (ἀποπληρωτική), e la specificativa (διαιρετική).

Dio, in una parola, è il fonte incommensurabile ed inesauribile dal quale provengono tutti i viventi secondo ogni forma ed ogni specie; egli è la pienezza feconda ed assoluta (ἀνεκδέης) di ogni vita.

(1) Ἡ γὰρ ὑπὲρ ζωοϛ καὶ ζωαρχικὴ ζωή. I. c. § 3.

(*Continua*)

Dott. A. SARTORI.

RECENSIONI.

FRANCESCO ARNALDI. **Dopo Costantino.** *Saggio sulla vita spirituale del IV e V secolo.* — Pisa, Tipografia editrice Mariotti Pacini, 1927 (V lictoriae aetatis), s. p., pag. 309.

Nell'ora in cui, superata la dura vigilia e la lunga prova, la Vittoria allenta la tensione degli spiriti, disarmata le forze coalizzate ed affinate contro l'avversario esterno, avviene nei popoli, nei partiti, nelle coscienze un rilassamento, un abbandono ch'è riposo, sosta, ripensamento, ma, più sovente ancora, inizio di nuova lotta e crisi interiore. Il Cristianesimo coll'editto costantiniano assurgeva a *religio licita*, chiudeva l'era gloriosa dei primi martiri, aveva permeato di sé popoli e governi, innalzava liberamente i suoi templi alla luce del sole. All'apologetica subentravano controversie dottrinali, le polemiche dogmatiche, le lotte eretiche, inevitabile prodotto di una situazione che si andava chiarificando e stilizzando.

Quali nel IV e V secolo, età tipica di questo trapasso, gli atteggiamenti e le forme spirituali della Chiesa di Cristo? Ecco il problema che si pone Francesco Arnaldi nel suo volume « animato da un grande amore per il Cristianesimo e per la civiltà antica »: *studiare come il cristianesimo abbia informato di sé la vita spirituale del mondo antico dalle più alte manifestazioni filosofiche sino alla sensibilità dell'uomo medio ».*

Nel 1923 in un articolo su Prudenzio, pubblicato nell'*Atene e Roma*, egli aveva notato nel poeta e nella Chiesa del IV e V secolo un equilibrio, una chiarezza, una contemperanza di misticismo e di realismo, di umanità e di fede, che gli sembrava, pur con una certa indeterminazione, ancora classicismo. Il presente volume è sostanzialmente lo sviluppo di tale concezione; e celebra il classicismo della Chiesa cattolica, come armonia di pensiero e di fede, teologia e senso storico del Cristo, espresso pure nel rito e nella Vulgata geronimiana, pessimismo e ottimismo, libertà e grazia. La fede e l'amore, contenuto romantico del Cristianesimo, si chiarificano nella forma classica, senza che mai abbia luogo un distacco artificioso di forma e contenuto. Questa la linea fondamentale del libro.

Nel primo capitolo (*Le lotte religiose*), volendo mostrare come la lotta trinitaria fosse sentita ed avesse per la Chiesa un'importanza fondamentale, mette in rilievo in Atanasio alcuni aspetti meno noti di religiosità viva e vissuta, e di mirabile, quasi strana ingenuità. Osserva poi, molto opportunamente, come la sottigliezza delle controversie teologiche non avesse fatto perdere il senso concreto del Cristo, sì che procede lo sviluppo del rito, specialmente la Messa, e Gerolamo, rappresentando uno dei due atteggiamenti della Chiesa, raggiunge colla *Vulgata* la più alta espressione del senso della storia e della realtà. C'è qui nell'A. una chiara e felice visione, se pure non del tutto nuovissima di uno degli aspetti fondamentali della figura di Girolamo. — Dove però l'A. ritiene di poter meglio lumeggiare i due atteggiamenti della Chiesa, nell'età post-costantiniana è nella forte personalità d'Agostino, a cui egli dedica tre dei dieci capitoli del volume (*Agostino e Gregorio di Nissa; Le Confessioni; De civitate dei*).

Qualcuno potrà fare qualche riserva sulla possibilità di conoscere, interpretare, vivere l'ambiente spirituale di un'epoca attraverso una forte personalità che, appunto perchè tale, resta individuale; non sarebbe opportuno, ad es., da Tertulliano o da Origene inferire la psicologia dei cristiani loro contemporanei. L'A. però presenta sempre su ampio sfondo i suoi personaggi, sì che, pur intendendone a pieno l'individualità, non si smarrisce il controllo con le figure minori e da un certo lato non meno significative. — Il *De civitate* è il libro della realtà, le *Confessioni* quello del soggettivismo e dell'abbandono: stilisticamente come sostanzialmente i due libri esprimono i diversi atteggiamenti che sempre coesistono nell'opera e nel pensiero di Agostino: mistico ed intellettualistico, ardente e logico, soggettivo ed oggettivo. Così anche si spiega l'apparente contraddizione fra la narrazione della conversione nelle *Confessioni*, fatta risalire a Dio, e l'elevazione essenzialmente intellettuale, quale ci appare nei dialoghi a Cassiciaco. Lo stesso concetto della grazia rappresenta nel pensiero agostiniano la garanzia logica ed intellettualistica di un intimo rinnovamento spirituale. — L'apparente serenità di Gregorio di Nissa è conseguenza di quel suo intellettualismo (senza l'analogo realismo agostiniano), che lo portava a non pensare all'abisso della condanna eterna, perchè non credeva neppure capace l'anima di elevarsi alla piena, profonda e viva conoscenza di Dio; e quel poco lo credeva raggiungibile con mezzi puramente umani. È originale nell'A. sia la soluzione dell'apparente contraddizione agostiniana, sia l'inquadramento della concezione della grazia in un sistema intellettualistico; e la visione della realtà umana nel *De civitate* va posta in relazione coll'azione della Chiesa nel campo del diritto.

La posizione etica della Chiesa è esaminata in apposito capitolo (il 5°) nel suo processo evolutivo, dal secondo secolo al quinto, e si

differenza nettamente dallo Harnack per la comprensione cattolica e latina, come per le conclusioni positive nuove a cui giunge per l'influsso cristiano anche sulla retorica. Forse una maggior preoccupazione della situazione di fatto tra le folle cristiane del secondo e terzo secolo (e non solo delle elaborazioni teoriche) e la considerazione dell'attività di Lattanzio nei confronti dei retori, avrebbe conferito maggior pregio a questo capitolo di per sè assai interessante e da accostare all'8° sull'*arte cristiana*.

L'A. vuol determinare i motivi, le tendenze e le teorie della nuova arte che sta maturando dopo il trionfo della Chiesa: l'arte vera è la classica di Prudenzio, di Paolino da Nola e di Sulpicio Severo. C'è quasi continuazione dell'efficacissima prosa dei sinottici. L'arte pagana vive solo in quanto è poesia di nostalgia o di melanconia come in Rutilio Namaziano. La poesia di Claudiano resta vuota. La poesia provinciale di Ausonio (capitolo X) attesterebbe l'universalità della conquista cristiana penetrata in tutti gli spiriti, anche mediocri, sì che si poteva accettarla senza viverla, respingerla senza combatterla.

Ausonio è l'espressione tipica del cattolico tiepido di allora e sempre; il suggello della definitiva vittoria, la conferma del pessimismo di Agostino, dopo tre secoli di esperienza, sui limiti posti della realtà alla diffusione di qualsiasi ideale. Dalle altezze della speculazione trinitaria alla mediocrità dell'uomo comune la parabola è completa.

Il volume dell'A. è opera profondamente vissuta, pieno di originalità e vitalità, sì che non mancherà d'interessare utilmente i dotti e suscitare proficue discussioni. Per molti filologi potrà sembrare arditamente nuovo, anche per la voluta parsimonia bibliografica (forse eccessiva, poichè qualche maggior larghezza si poteva desiderare, con vantaggio dell'originalità dell'A. stesso: Gerosa, Causse, Geffcken, Maurice e tanti altri sono qua e là combattuti e non citati); ma poichè l'A. ha dato e continua a dare saggi della sua profonda coltura classica, che lo pongono al disopra d'ogni sospetto, il suo soggettivismo non potrà mai esser confuso colla faciloneria e bisogna ammettere ch'egli ha recato un contributo serio, vivo, originale agli studi sul IV e V secolo.

LUCA DE REGIBUS.

J. Balogh « *Voces paginarum.* » *Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens* (Philologus, 82 [1926], pp. 84-109 e 202-240).

Il problema della tecnica del leggere è assai vasto e complesso, come quello che, concernendo disparate discipline – l'estetica, la filologia in genere, la psicologia sperimentale, la pedagogia, la paleografia ecc., – non può esser discusso da un particolare punto di vista senza che in pari tempo si tengano presenti i risultati acquisiti dagli studiosi negli altri campi di investigazione. Il Balogh si limita a trattarlo sotto l'aspetto storico-filologico ed esamina criticamente luoghi scelti dall'antichità classica, dai primi secoli del cristianesimo, dal medio evo e dal rinascimento, sia nell'Occidente che nell'Oriente, per indagare: 1° se si possa dimostrare che gli antichi leggessero sempre a voce alta tutto ciò che noi oggi leggiamo tacitamente; 2° fino a qual punto questo fenomeno si verificasse pure nel medioevo; 3° se si possa ammettere che anche scrivendo, nell'antichità e nei secoli successivi, si pronunciassero le parole ad alta voce; 4° qual sia la ragione di questo fatto singolare e quale la causa della differenza fra i tempi antichi e fra i tempi moderni [nel modo di leggere. A questa domanda – la più importante – egli cerca di rispondere nella parte conclusiva del suo scritto (p. 220 ss.), che è intitolata *Einiges zur Erklärung des lauten und stummen Lesens* e contiene pur essa, come la parte che precede, una serie di testimonianze a favore della tesi che l'autore intende dimostrare. Pertanto l'articolo ha, in fondo, carattere puramente analitico. I più notevoli contributi recati dai predecessori allo studio di questo problema sono stati dal Balogh [usufruiti oppure brevemente ricordati nel testo o nelle note. Spesso e volentieri vediamo citato il Sudhaus, la cui eccellente monografia *Lautes und leises Beten* (Archiv für Religionswissenschaft, 9 [1906] p. 185 ss.) è di grande interesse anche per la storia delle religioni. Ho voluto confrontare l'articolo del Balogh con quello del Sudhaus e ho notato che talora i due autori pervengono, seguendo ciascuno il proprio intendimento, a conclusioni analoghe. Così da un canto il Sudhaus afferma (p. 187) che gli antichi pregavano normalmente a voce alta, mentre la preghiera a voce bassa era eccezionale (inserendo poi, fra la regola e l'eccezione, un grado intermedio che i Latini designavano col termine *murmur* o *sussurrus*); dall'altro osserva il Balogh che presso gli antichi la lettura era fatta quasi sempre ad alta voce e registra i testi dai quali risulta che, eccezionalmente, avveniva il contrario. Così l'articolista del Philologus, ammette come cosa naturale che la forma originaria del leggere in genere fosse quella ad alta voce (p. 225) e il Sudhaus l. c. dice non esservi bisogno

di dimostrare che la preghiera a voce alta era la forma originaria e naturale del pregare.

Per ritornare al problema che qui ci interessa: la differenza fra i diversi tempi (e anche fra i diversi luoghi, cioè fra popolo e popolo) nel modo di leggere dipende da un complesso di condizioni fisico-psichiche, le quali hanno bisogno di essere ulteriormente studiate. Considerando il procedimento attraverso il quale gli uomini giungono alla conquista d'una verità scientifica, ci è sempre dato di riscontrare due fasi successive: nella prima si raccolgono i materiali, nella seconda si cerca, in base a questi materiali, di dare una spiegazione dei fatti. Nel caso nostro, la soluzione definitiva del problema sulla tecnica del leggere, spetta al tempo avvenire: noi siamo ancora nella prima fase e, per dirla con le parole del Balogh, nell'ambito d'un'indagine filologica dobbiamo appagarci di delineare i problemi limitrofi (*Grenzfragen*) della lettura ad alta voce.

V. D'AGOSTINO.

